G. V. PLEHANOV

MARKSİZMİN TEMEL SORUNLARI

SOSYAL YAYINLAR

MARKSİZMİN TEMEL SORUNLARI

Yazan: G.V. Plehanov / Çevirenler: Erdem Buri, Selâhattin Hilâv, Cenap Karaknya, Orhan Suda / Yayımlayan: Sosyal Yayınlar / Birinci basım: 1964 / İkinci basım: 1994 / Dizgi: Sentez Ajans / Baskı: Söğüt Ofset.

G. V. PLEHANOV

MARKSİZMİN TEMEL SORUNLARI

Çevirenler:

Erdem BURİ, Selâhattin HİLÂV
Cenap KARAKAYA, Orhan SUDA

– Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci basım–

SOSYAL YAYINLAR
Babıali Cad. No: 14 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 522 52 13 - 513 33 14

KİTAP HAKKINDA

SOSYAL YAYINLAR, bu kitap ile, Sanat ve sosyalizm*'den sonra, Plehanov'un yazılarını içinde toplayan ikinci kitabı Türk okuyuculara sunmuş olmaktadır.* Sanat ve sosyalizm*'de sosyalist bakımdan sanat sorunlarını inceleyen Plehanov, burada sosyalist dünya görüşünün felsefî yanını ilgilendiren düşünce ve araştırmaları ile karşımıza çıkmaktadır.*

Kitap üç kısma ayrılmıştır. Kitaptaki yazıların en uzunu olan Marksizmin temel sorunları *birinci kısmı oluşturmaktadır. Plehanov burada bize diyalektik maddeciliğin "sistemli bir ekspozesi"ni sunuyor. Eser, aynı zamanda, Marx'ın dünya görüşünü yalnızca onun tarihî ve iktisadî yanlarından ibaret sayıp, bu yanların, temeldeki felsefî materyalizm ile bir bütün oluşturduğunu anlayamıyan ve anlıyamadıkları için de kendilerine havada asılıymış gibi görünen bu iki yanı o gün için revaçta olan herhangi bir felsefe ile "temellendirmek" hevesine kapılan "eleştiriciler"e karşı bir polemik niteliği — Plehanov'un başka eserlerinde de olduğu gibi — taşımaktadır. Plehanov, 56 yıl önce (1908) yayımladığı bu eserinde, Marx'ın dünya görüşüne temel yapılmak istenen felsefeler arasında Kant'ın, Mach'ın, Avenarius'ün, Ostwald'ın felsefelerini sayıyor. Biz bugün bu seriye, son olarak, egzistansiyalizmi de katabiliriz.*

Söz konusu "temel"in gerçekte ne olduğunu gösteren oldukça bol malzeme elde bulunmasına rağmen, bu malzemenin gerektiği gibi değerlendirilememesine başlıca sebep olarak, Plehanov: 1. Hegel felsefesinin; 2. materyalizm tarihinin — yeretince bilinmemesini gösteriyor. Oysa, Hegel felsefesi bilinmeden Marx'ın metodunu kavramak çok güç olduğu gibi, materyalizmin tarihi

bilinmeden de, Marx'ın selefi mesabesinde olan Feuerbach'ın doktrini hakkında doğru bir fikir edinmeye imkân yoktur.

Feuerbach, Hegel'in var olan her şeyi düşünceye indirgeyen mutlak idealizmini eleştirerek varlıkla düşünce arasındaki ilişkiyi tersine çeviren ve bu suretle, "idealist filozofların bu en büyüğü"nden sonra, materyalizmi "tekrar tahtına oturtan" filozof olmuştur. Feuerbach, düşünce ile varlık arasındaki hakikî ilişkinin şu şekilde ifade edilmesi gerektiğini söylüyordu: süje olan varlıktır, yoksa düşünce değil; ve düşünce ancak yüklem'dir (varlığın yüklemi). Düşünceyi varlık belirler, varlığı düşünce belirlemez.

Düşünce ile varlık arasındaki bu ilişki ve bu ilişki temeli üzerinde, bu iki şey arasındaki birlik (aynılık değil) fikri, Marksist materyalizmin (diyalektik materyalizm) esasını teşkil eder. Bu fikir, bir leitmotiv *halinde, bütün* Sorunlar *boyunca çeşitli vesilelerle karşımıza çıkmaktadır.*

Fakat, Feuerbach bir metot olarak diyalektiğin değerini takdir edememiş ve bunu gerektiği gibi kullanamamıştır. Diyalektiğin bir metot olarak materyalizmle kaynaştırılması, Marx ve Engels'in başardıkları bir iş olmuştur. Böyle olmakla birlikte, Plehanov'un belirttiği gibi, "ancak Feuerbach felsefesinin temel prensibi olan: varlığı şartlandıran düşünce değil, düşünceyi şartlandıran varlıktır, prensibinin doğruluğuna inanmış bir insan, Hegel diyalektiğini 'ayakları üzerine koymaya' [yani onu materyalist bir temele oturtmaya] muktedir olabilirdi."

Feuerbach, diyalektiğin, materyalizm için metodolojik önemini kavrayamadığı gibi, felsefesinin (materyalizmin) temel prensibini, insanlık alanına, yani topluma ve tarihe tutarlı bir şekilde yaymak gücünü de gösterememiştir.

Feuerbach, bütün ideolojilerin izahını "insanın mahiyeti"nde aramak gerektiğine işaret etmişti. "İnsanın mahiyeti"ni ise "câmiada, insanın insanla birliğinde" görüyordu. Tarihin maddeci izahı işte Feuerbach'ın varabildiği bu son hadden itibaren başlar.

Marx, daha 1845 yılında: "İnsanın mahiyeti, sosyal

ilişkilerin tümüdür" (Feuerbach hakkında tezler) *diyordu.*

Sosyal ilişkiler, "Hegel'in, XVIII. yüyzıl İngiliz ve Fransız düşünürleri gibi, "sivil toplum" adını verdiği maddî hayat şartlarına kök salmıştır ve sivil toplumun anatomisini, onun ekonomisinde aramak lâzımdır" (Ekonomi politiğin eleştirisi, Önsöz). *Öyleyse toplumun ekonomik yapısı nedir?*

Toplumun ekonomik yapısı, onun üretim ilişkilerinin genel bütünüdür; ve bu üretim ilişkileri, üretim güçlerinin belli bir gelişme derecesine uygun düşer, yani üretim güçleri tarafından belirlenir. Üretim güçleri, insan topluluğunu, üzerinde yaşadığı tabiat parçasına bağlıyan direkt bağdır. Plehanov'un, üretim güçleri ile coğrafi çevre arasındaki ilişkiye ayrı bir önem verdiği görülmektedir.

Bu ekonomik temele dayanan, ona tâbi olan sosyal ilişkiler yapısı veya Plehanov'un deyişiyle "sosyal-politik rejim" üzerinde toplumun psişik hayatı yükselir. Sınıflara bölünmüş toplumlarda aynı şekilde bölümlü bir manzara gösteren bu sosyal psikoloji, kısmen, doğrudan doğruya ekonomik temel; kısmen de, bu ekonomik temele dayanan sosyal-politik rejim tarafından belirlenir.

Nihayet, sosyal psikoloji kendisini çeşitli ideoloji şekillerinde dile getirir.

Materyalizm, ideolojileri izah ederken, bunların aksettirdiği sosyal psikolojiye veya belli bir sınıfın psikolojisine; bu psikolojiyi açıklamak için de, ekonomik gelişmenin meydana getirdiği sosyal yapıya başvurur: düşünceyi belirleyen varlıktır.

Plehanov'un sosyal gelişmeyi belirleyen çeşitli "faktörler" arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında söyledikleri, bu konuda hiçbir yanlış anlamaya meydan bırakmayacak açıklıktadır.

Plehanov, bu konuda tek taraflı görüşleri yererken, tek taraflılığın mahzurlarını güya ortadan kaldırmak iddiasında olan eklektik görüşlerin hatâsını belirtmekten de geri kalmıyor. Eklektik görüş, çeşitli "sosyal güçler" arasında karşılıklı etkiden bahsederken, bu güçlere vücut veren, bunları birarada, ayakta tutan ve böylece birbirleri üzerinde karşılıklı etkilerini mümkün kılan müşterek kökü gözden kaçırmaktadır. Marx'ın tarih an-

layışı eklektik değil, monist karakterdedir ve bu monizm, "tarihin biricik motör gücü espridir" diyen Hegel'in idealist monizminin aksine olarak, materyalist bir monizmdir. Maddeci tarih anlayışı, düşüncenin tarihinin, maddenin tarihi tarafından nasıl belirlendiğini gösterir.

Tarihin akışını belirleyen sebepler maddî türdendir; tarih objektif kanunlara göre cereyan eder. Fakat, tarihi yapan insanlardır. insanların aksiyon ve özleyişlerinin, tarihî hareketin bir "faktörü" olmamasına imkân yoktur. Böylece, özgürlük ile zorunluluğun ilişkileri ve sosyal teleoloji (sosyal insanın aksiyonlarını sebeplik değil de, gayelik zorunluluğun belirlemesi) sorunları ile karşılaşıyoruz. Plehanov, eserinin son bölümlerinde bu sorunları incelemekte ve materyalist monizm bakımından bunların çözülüş şeklini sunmaktadır.

Plehanov, açıklamalarında ve ispatlamalarında daima bilimin o zamanki en son verilerine başvurmaktadır. Plehanov'un bunu yaparken gösterdiği takdire değer erüdisyonun okuyucularımızın gözünden kaçmıyacağını tahmin ediyoruz. Bu açıklama ve ispatlamaların, aradan geçen zaman zarfında bilimlerin ortaya koymuş oldukları yeni yeni buluşlarla tamamlanması gerekli ve mümkün olmakla beraber, ana hatlardaki doğruluk Plehanov'un başka birçok eserine olduğu gibi bu eserine de klasik bir değer kazandırmıştır.

Metinde sayfa altı notları için yıldız (*) işareti kullanılmıştır. Plehanov'un Sorunlar'*ın almanca bir çevirisi için kaleme almış olduğu ve numara sırası takip eden notlar ise, bu birinci kısmın sonunda toplanmıştır.*

(N.R.) işaretli not ve referanslar, fransızca çeviriyi hazırlıyan yazı heyeti tarafından ilâve edilmiştir.

Kitabın ikinci kısmında yer alan yazılardan Hegel'in felsefesi, *1891 yılında, filozofun 60. ölüm yıldönümü münasebetiyle yayımlanmıştır. Plehanov, bu yazısında Hegel'in tarih felsefesinin materyalist tarih anlayışına kıyasla bir muhasebesini yapmaktadır.*

Hegel diyalektikçi bir düşünürdü; her tarihî fenomeni ge-

lişmesi, yani meydana gelişi ve yok oluşu içinde ele alıyordu. Hegel'e göre, tarih, insanların iradesine, fikir ve kanaatlerine bağlı olmayan, kendisine özgü bir düzeni bulunan bir süreç idi. Hegel, sosyal hayatın çeşitli cephelerini açıklarken, bunların birbirleri üzerindeki karşılıklı etkilerini ileri sürmekle yetinmiyor, bu çeşitli cephelerin ortak kaynağına yükselmeyi şart sayıyordu.

Başta diyalektik metot olmak üzere, bütün bunlar Hegel'den modern materyalizme miras kalan esaslı düşünce şekilleridir.

Ne var ki, Hegel idealist bir düşünürdü. Ona göre, tarihin, insanların iradesine, fikir ve kanaatlerine bağlı olmayan düzeni, yine fikir türünden bir varlığa bağlıydı. Hegel bu varlığa "Cihan Esprisi" ("Ruh", "Mutlak Fikir", vs.) adını veriyordu. Hegel'de diyalektik bu Cihan Esprisi'nin hareket ve gelişme kanunlarından başka bir şey değildir. İnsanlık tarihi, Cihan Esprisi'nin zaman içinde kendisini geliştirip gerçekleştirmesi sürecidir. Ve nihayet, sosyal hayatın çeşitli cephelerinin müşterek kaynağı, Cihan esprisi'nin, tarihî gelişmesi sırasında, içinde tecelli ettiği belli bir "Millî Espri"nin ("Millî Ruh"un) özelliklerinde aranmalıdır.

Hegel'in espri (ruh) felsefesi, tarihin somut maddesi dışında, önceden spekülatif olarak hazırlanmış olduğundan, insanlık tarihini tümüyle kucaklamaktan âciz kalıyordu. Bunun için, Hegel'in tarih felsefesi insanlık tarihini ancak Cihan Esprisi nosyonuna ve bu esprinin gelişme kanununa ters düşmediği sürece "olduğu gibi" ele alıyor, geri kalan kısmını ise düpedüz bir yana atıp ihmal ediyordu.

Fakat, böyleyken bile, Hegel, tarih felsefesinde bazı çelişkilere düşmemezlik edememiştir. Plehanov, bu çelişkilere ve idealist anlayışın yetersizliklerine dair örnekler veriyor ve idealist anlayışın yetersiz kaldığı her yerde, Hegel'in nasıl, bilerek ya da bilmiyerek, tarihî fenomenleri maddî ve bilhassa ekonomik sebeplerle açıklamak zorunda kaldığını gösteriyor.

"Sanki, bütün idealistlerin bu en büyüğü, kendisini materyalizme yol açmakla görevli sayıyordu."

Hegel'den sonra, materyalizm için artık tarihî fenomenlerin açıklanmasında ekonomiye yönelmek bir zorunluluk olmuştu. "Yoksa, materyalizm, Hegel'in tarih felsefesine oranla bir ilerleme değil, bir gerileme olurdu."

Materyalizme böylesi bir dönüş, aynı zamanda, Hegel felsefesinin değerli yanlarını sağlam, bilimsel bir temele oturtmak olacaktı.

Bu işi Marx yaptı.

Plehanov'un bu yazıda diyalektikçilik ile evrimcilik ve reformculuk arasındaki farklara dair söyledikleri de ayrıca ilgi çekicidir.

Fakat, diyalektik hakkında oldukça etraflı bilgiyi yazarın Diyalektik ve mantık *başlıklı yazısında buluyoruz. Bu yazı, Plehanov'un, Engels'in* Ludwig Feuerbach *broşürünün çevirisine yazdığı önsözden alınmış uzunca bir parçadır (yayımlanışı 1910).*

Diyalektik, modern materyalizmin metodu ve bilgi teorisinin esasıdır. Buna rağmen, diyalektiğin eleştiriye dayanmadığı ve materyalizmin diyalektikle uyuşamıyacağı gerekçesi ile bazı "eleştiriciler" (meselâ Bernstein), "düşüncenin temel kanunları", yani formel mantığın prensipleri lehine diyalektikten vazgeçmek gereğini ileri sürüyorlardı.

Plehanov bu revizyonist görüşe karşı; çelişki kabul etmiyen formel mantığın sınırları içinde kalındığı sürece, tabiatta bütün fenomenlerin temelini oluşturan hareketin anlaşılamadan kalacağını, çünkü aynı zamanda bir yerde bulunmak ve bulunmamak demek olan hareketin, canlı bir çelişki olduğunu belirtiyor ve materyalist diyalektiğe karşı formel mantığın otoritelerini öne sürmenin beyhudeliğini gösteriyor.

Palehanov, diyalektik ile formel mantığın birbirlerine göre durumları hakkında — son zamanlarda yeniden ele alınıp üzerinde tartışılan — şu ünlü tezi formülleştiriyor:

"Atalet nasıl hareketin özel bir hali ise, formel mantığın kurallarına (düşüncenin "temel kanunları"na) uygun düşünce de

öylece diyalektiğin özel bir halidir."

Tabiatın ve tarihin hareketini diyalektik olarak anlayan ve sistemli bir şekilde anlatmaya teşebbüs eden ilk düşünür Hegel olmuştu. Fakat, Hegel'de bu iki şey (tabiat ve tarih) bütün varlığın yaratıcısı durumunda olan bir esprinin (Cihan esprisi) kendi kendisi hakkında bilinç edinme yolunda gelişmesinin iki momentinden başka bir şey olmadığından, bu filozofa göre diyalektik, maddede tecelli eden düşüncenin diyalektiği olarak kalıyordu.

Halbuki, diyalektik, çelişki mantığı, ortak tezatlı mahiyetleri, yani hareketlilikleri dolayısıyle, bizzat fenomenlerin kendisinde bulunan çelişkilerin düşünce diline aksetmiş, çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir.

Diyalektiğin bu materyalist şekli kabul edilmeden, sırf formel mantığın sınırları içinde kalınmakla tabiî ve sosyal fenomenleri gerektiği gibi inceleyip anlamaya imkân yoktur. Plehanov bu hakikati biyolojiden ve sosyolojiden verdiği örneklerle kanıtlandırıyor.

Üçüncü kısım doğrudan doğruya materyalist tarih anlayışıyle ilgili metinleri içinde toplamaktadır. Bunlardan, Tarih felsefesi üzerine *başlıklısı, Plehanov'un 1901 yılında Cenevre'de vermiş olduğu bir konferansın metni olup, ilk kez 1926 yılında, yani yazarın ölümünden sonra,* Yeni Sosyalist Dergi*'de yayımlanmıştır.*

Plehanov burada tarih felsefesinin, yani tarihî olayların nasıl cereyan etmiş olduğunu değil de, niçin belli bir tarzda cereyan edip başka türlü etmemiş olduğunu araştıran bilgi dalının, yine tarih içinde geçirdiği gelişmeyi (bir tarih ve toplum bilimi *haline gelinciye kadar) sağlam bir mantık çerçevesi içinde anlatıyor.*

Böylece, sırasıyle, Aziz Augustinus ile Meaux Piskoposu Bossuet'nin şahıslarında, tarih anlayışlarının en ilkeli olan, bütün olayları Tanrı'nın iradesiyle izaha çalışan teolojik tarih anlayışını; Voltaire ve XVIII. yüzyıl materyalistlerinden Holbach ile Helvétius'un şahıslarında fikirci (idealist) tarih anlayışını

görüyoruz.

1789 Fransız devrimiyle birlikte anlayışlar esaslı bir değişikliğe uğruyor. O kadar beklenmedik, imkânsız görünen, mantık dışı olaylar cereyan etmiş, hâdiselerin haşin mantığı hikmetin ta kendisi sanılan öyle hesapları altüst etmişti ki, fikirlere, akıla olan inanış temelinden sarsılmıştı. Tarih fenomenlerinin açıklamasında başka sebeplere başvurmak gerekiyordu. Saint-Simon ve onu izliyen Restorasyon devri tarihçileri (Augustin Thierry, Mignet, Guizot) 1789 olaylarından aldıkları dersle, tarihin yapıcısı olarak kitleleri, kitlelerin menfaatleri *uğrunda yaptıkları mücadeleleri,* sınıf mücadeleleri*'ni öne sürdüler. Menfaatleri belirleyen de* mülkiyet durumu*'dur,* sosyal durum*'dur. Sosyal fikirlerin, müesseselerin şeklini ve gelişmesini sosyal durum belirler.*

Sosyal durum nosyonuna Hegel de, bütün idealistliğine rağmen, yabancı kalmamıştır. Fakat, bu sosyal durum'u nasıl açıklamalı? Hegel bunu açıklamak için devrin esprisi*'ni ileri sürüyordu. Bu ise, fikirlerin durumunu sosyal durumla açıkladıktan sonra, sosyal duruma sebep olarak fikirlerin durumunu göstermekten başka bir şey değildi.*

Tarih ve toplum biliminin kurulabilmesi için bu kısır çemberin mutlaka kırılması ve sosyal durum denilen şeyin köklerinin meydana çıkarılması gerekiyordu.

Plehanov, bu işin Marx tarafından nasıl başarıldığını anlatıyor.

Bu arada belirtilmesi gereken önemli nokta şudur:

Bazı kimseler sınıf mücadelesi kavramının ilk olarak Marx tarafından ortaya atıldığını sanmaktadırlar. Hattâ, sınıf mücadelelerini Marx'ın başlattığını iddia edecek kadar safdilliği ileri vardıranlara bile rastlanır. Plehanov'un ekspozesinden bunun tamamıyle yanlış bir düşünce olduğu kendiliğinden anlaşılıyor. Marx bu konuda aşağıdaki açıklamayı yapmıştır:

"... Bana gelince, ne modern toplumda sınıfların varlığını, ne de bunlar arasındaki mücadeleyi keşfetmiş olmak şerefi bana aittir. Benden çok önce, burjuva tarihçiler bu sınıf

mücadelelerinin tarihî gelişmesinden bahsetmiş, burjuva iktisatçılar da bunların iktisadî anatomisini yapmışlardı..." (Joseph Weydemeyer'e mektup, *5 mart 1852.)*

Materyalist tarih anlayışı üzerine *adlı yazıda birçok önemli konulara temas edildiğini görüyoruz. Plehanov, 1897 yılında yayımladığı bu yazısında İtalyan düşünürü Antonio Labriola'nın* Materyalist tarih anlayışı üzerine denemeler*'inin kritik bir tahlilini yapmaktadır. Plehanov bazı noktalarda Labriola'nın fikirlerine katılıyor, başka bazı noktalarda ise onun fikirlerini yetersiz ve hatâlı buluyor.*

"Faktörler" teorisi burada etraflı bir şekilde ele alınmakta ve bunun tezahürlerinden biri olan ve bütün sosyal fenomenleri ekonomik faktöre indirgeyen veya bu faktörle açıklamaya çalışan ekonomik materyalizm ile tarihî materyalizm arasındaki fark açıkça ortaya konulmaktadır. Tarihî materyalizmi eleştirmekte kolaylık elde etmek için, bazı çevrelerde onun ekonomik materyalizm ile bir tutulduğu düşünülecek olursa, bu ayırmanın önemi iyice anlaşılır.

"Ekonomik materyalizm, henüz tarihî idealizmi reddetmez; yahut daha sarih olmak için: henüz idealizmi reddetmez, diyecek yerde: şimdiye kadar çoğu zaman belki ancak idealizmin bir çeşidi olarak kalmıştır, demek gerekirdi."

Ekonomik materyalizm, tarihî materyalizme taban tabana zıt bir anlayıştır.

Plehanov, Labriola'yı eleştirirken devletin menşei, ideolojilerin ırkî özelliklerle izahı, insanların sosyal ihtiyaçları hakkındaki bilinçleri ile üretim güçleri ve sosyal ilişkilerin gelişme derecesi arasındaki bağlılık (bazı tarihî fenomenler insanların bilgisizliği veya hatâları ile açıklanabilir mi? Bilgisizliğin rölatif karakteri. İnsan bilgisizliğinin tarihî fenomenler için bir açıklama aracı olmadan önce, sosyal sebepleri ile bizzat açıklanması gereği, vs.) üzerinde kendi fikirlerini geliştiriyor ve — yine Labriola'ya karşı — ideolojilerin açıklanabilmesi için, belli bir sosyal ilişkiler zemini üzerinde yükselen sosyal psikolojinin bilinmesi gerektiğini, hukuk, örf ve âdetler ve felsefeden

misaller getirerek gösteriyor.

Irkçılığın fikir hayatımızda oynamış ve hâlâ da oynamakta olduğu rol karşısında, Plehanov'un bu konudaki fikirleri ayrı bir önem kazanmaktadır. Plehanov:

"Tarihî denilen kavimlere gelince, diyor, her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, ırk kelimesi bu kavimler için ne kullanılabilir, ne de kullanılmalıdır. Bu kavimler içinde saf ırk denilebilecek tek bir tane bile tanımıyoruz. Bunların hepsi de muhtelif etnik unsurların derin bir karışımı, uzun bir birleşimi ürünüdürler."

Plehanov, her ırkın değişmez özellikleri olduğu hakkındaki teoriyi, XVIII. yüzyılda pek revaçta olan ve bütün tarihi insan tabiatının özellikleriyle açıklayan teorinin bir çeşidi olarak görüyor. Böyle bir teori, durmadan değişen bir şeyi, hiç değişmiyen bir şeyle açıklamak istiyor demektir. İnsan tabiatı hiç değişmiyorsa, devamlı bir değişme süreci olan tarihi açıklayamaz; değişiyorsa, onu değiştiren sebeplerin araştırılması lâzımdır. Gerçekten de, her toplumun insanı, sosyal ilişkileri ne ise odur. Ve onun sosyal ilişkilerinden gelen özelliklerini izah etmek istiyorsak, bu ilişkilerin temelinde yatan ekonomik ilişkilere ve üretim güçlerine başvurmamız gerekir. Bunu yapmadan birtakım ırkî özellikleri öne sürmek, "araştırmayı, asıl başlaması gereken yerde durdurmak demektir" diyor Plehanov.

XVIII. yüzyılda tarih felsefesi ile uğraşanlar, genel olarak, tarihte bütün olup bitenleri bireylerin bilinçli faaliyetlerine indirgemek itiyadında idiler. Bunlar, tarihî fenomenlerin gerisinde bazı genel sebeplerin, kanunların bulunabileceğini düşünmüyorlardı. Tarihî şahsiyetlerin belli bir maksat peşinde bilerek işledikleri fiiller her şeyi izaha yetiyordu.

1879 Devriminin böyle bir görüşü yalanlıyan olaylarından sonra, buna bir reaksiyon olarak, Restorasyon dönemi tarihçileri tarafından ortaya atılan görüş ise, tarihte her şeyi genel sebeplere, tarihî hareketin genel kanunlarına geri götürüyordu. Bu görüş, tarihte bireyin rolünü sıfıra indirmekte, tarihî olaylarda

rol alan şahıslar değişse bile bu olayların manzarasında hiçbir değişiklik olmıyacağı sonucuna vardırmakta idi. Bu yüzden Restorasyon dönemi tarihçilerine yöneltilen kadercilik *ithamı büsbütün yersiz sayılamazdı.*

İşte, Plehanov, kitabımızın son yazısı olan Tarihte bireyin rolü*'nde (yayımlanışı 1898), bu iki tarih anlayışından kurulu antinominin, modern materyalist tarih anlayışı tarafından nasıl çözüldüğünü; bu tez (genel kanunlar) ve antitez (bireylerin aksiyonu) çatışmasının — herbirinin taşıdığı hakikat payı ile — yüksek bir sentez içinde nasıl eritildiğini açıklıyor. Bu, aynı zamanda, özgürlük ile zorunluluğun sentezidir. Bu sentez, üretim güçleri üzerinde yükselen ekonomik ve sosyal ilişkiler tarafından ortaya çıkarılmış sosyal problemlerin çözülmesini kendilerine amaç edinen insanların ve özellikle "çığır açıcı" büyük tarihî şahsiyetlerin bilinçli faaliyetlerinde tam gerçeklik kazanır. Plehanov şöyle diyor:*

"O [büyük adam] bir kahramandır; eşyanın tabiî akışını durdurabileceği veya değiştirebileceği anlamında değil, fakat aksiyonu eşyanın zorunlu ve bilinçsiz akışının bilinçli ve özgür ifadesi olduğu için..."

Tarihî gelişmenin kanunlara göre cereyan ettiğini kabul eden modern materyalist görüş, bireylere de tarihte geniş bir aksiyon alanı tanır.

Okuyucu bu yazıda: bireysel karakter ayrılıkları tarihî fenomenler üzerinde etkili olabilir mi? Böyle bir etki hangi şartlar altında mümkündür? Bireyler ne zaman, ne ölçüde sosyal gelişmenin bir "faktör"ü olabilirler? Bireyler mevcut sosyal ve ekonomik ilişkileri diledikleri gibi değiştirebilirler mi? Bireytoplum ilişkilerinden tarihî tesadüfler nasıl doğar? Tesadüfler fenomenlerin bilimsel izahı için bir engel midir? Bireyi tarihte "büyük adam" yapan nedir? Bazı sübjektif kabiliyetler bir insanı büyük adam yapmaya yeter mi? Büyük adam sahip olduğu üstün kabiliyetleri geliştirme imkânını nereden bulur? Büyük adamların gücünü abartma yanlışı nereden doğar? vs., vs. gibi soruların, geniş bir tarih bilgisine dayanan örneklerle renklendirilmiş olarak cevaplandırıldığını görecektir.

Kitabın çevirisine gelince. Kitaptaki yazılardan Diyalektik ve Mantık, *Erdem Buri;* Hegel'in felsefesi, *Selâhattin Hilâv;* Marksizmin temel meseleleri, Materyalist tarih anlayışı üzerine *ve* Tarihte bireyin rolü, *Cenap Karakaya;* Tarih felsefesi üzerine, *Orhan Suda tarafından dilimize çevrilmiştir.*

Çeviriler arasında gerekli üslûp ve terminoloji birliği sağlanmış ve kitabın sonuna, bellibaşlı terimlerle şahıs adları için bir endeks eklenmiştir.

SOSYAL YAYINLAR
(1964)

NOT.— Plehanov'un, türkçe birinci basımda bulunmayan *Augustin Thierry ve Materyalist tarih anlayışı* başlıklı etüdü, bu kez Cenap Karakaya tarafından dilimize çevrilerek kitabın bu ikinci basımına dahil edilmiştir.

Eleştiri şüphesiz güzel ve övülmeye değer bir şeydir, ama bilerek eleştirmek, yani eleştirilen şeyi anlamak şartıyle. Bir bilimsel araştırma metodunu eleştirmek demek, bunun olaylar arasındaki sebeplilik bağını keşfetmekte ne dereceye kadar işe yarıyabileceğini belirlemek demektir. Bu ise, ancak tecrübe sayesinde, yani bu metodu uygulamak suretiyle yapılabilir. Tarihî maddeciliği eleştirmek demek, Marx ve Engels'in metodunu insanlığın tarihî hareketinin tetkikinde kullanmaya çalışmak demektir. Bu metodun güçlü ve zayıf yanları ancak bu suretle meydana çıkarılabilir.

PLEHANOV

BİRİNCİ KISIM

MARKSİZMİN TEMEL SORUNLARI

Marksizm tümüyle bir dünya anlayışıdır. Kısaca söylemek gerekirse, o, temelleri eski Hellen diyarında Demokritos ve onun öncüleri olan İonia'lı düşünürler tarafından atılmış bulunan bir *dünya anlayışı*'nın günümüzdeki en yüksek derecesini temsil eden *çağdaş materyalizm*'dir. Hilozoizm adı verilen şey, gerçekte, safdilce bir *materyalizm*'den başka bir şey değildir. Modern materyalizmin temel prensiplerinin meydana çıkarılıp formülleştirilmesi işinde başlıca şeref payı muhakkak ki Karl Marx ile dostu Friedrich Engels'e düşer. Bu dünya anlayışının genel olarak *tarihî maddecilik* adı verilen tarihî ve iktisadî yanları ile buna sıkı sıkıya bağlı olan *ekonomi politiğin problemleri, metodu ve kategorileri;* toplumun — özellikle kapitalist toplumun — ekonomik gelişmesi hakkındaki anlayışların tümü, hemen münhasıran Marx'la Engels'in eseridir. Bu alanda onların selefleri tarafından yapılmış olan işleri, ancak bir hazırlık çalışması saymak gerekir. Bazen pek bol ve değerli malzeme toplanmış, ama bu malzeme bir genel görüş bakımından sistemleştirilip kullanılamamıştı. Bu alanda, Marx ve Engels'in görüşlerini benimseyenlerin Avrupa'da ve Amerika'da yaptıkları, bazen gerçekten pek büyük bir önem taşıyan bazı özel problemlerin az ya da çok başarılı bir şekilde etüt edilmesinden ibarettir. İşte bunun içindir ki, "marksizm" denildiği zaman, bundan, çoğu kez, ancak bugünkü materyalist dünya anlayışının yukarıda sözü geçen iki yanı kastedilmektedir. Ve bu yalnız felsefî doktrinler hakkında derin bir anlayışa henüz yükselmemiş olan "geniş okuyucu kitlesi" için değil, fakat gerek Rusya'da gerekse

uygar dünyanın geri kalan kısmında kendilerini Marx ve Engels'in sadık şakirtleri sayan kimseler arasında da böyledir. Bu iki yan, "felsefî materyalizm"den tamamıyle bağımsız ve hattâ neredeyse ona zıt şeyler telâkki edilmektedir (1). Fakat, kendilerine sıkıca bağlı olan ve teorik temellerini oluşturan anlayışların bütününden indî bir şekilde ayırt edilen bu iki yan, havada asılı kalmaktan kurtulamıyacağına göre, bunları ayıran kimseler, pek tabiî olarak, yeni baştan "marksizmi temellendirmek" ihtiyacını duymakta ve bunun içinde onu — yine tamamıyle indî bir şekilde ve çoğu zaman *burjuvazinin ideologları* arasında revaçta olan felsefe akımlarının etkisinde kalarak— şu ya da bu filozofla, Kant'la, Mach'la, Avenarius'le, Ostwald'le ve son zamanlarda, Joseph Dietzgen'le birleştirmektedirler. Gerçi, J. Dietzgen'in felsefî görüşleri burjuva etkisinden tamamıyle uzak olarak teşekkül etmiş olup, Marx ve Engels'in görüşlerine önemli derecede yakındır. Ama, Marx'la Engels'in felsefî görüşlerinin kıyas kabul etmez derecede daha düzenli ve daha zengin bir muhtevası vardır ve, sırf bu sebeple dahi, Dietzgen'in doktrininden faydalanılarak *tamamlanamazlar*, belki bir dereceye kadar *popülarize edilebilirler* (2). Henüz şimdiye kadar kimse çıkıp Aquino'lu Aziz Thomas ile "Marx'ı tamamlamak" işine kalkışmadı. Ama, Papa'nın modernistlere karşı yayımladığı son ansiklik'e rağmen, katolik âleminin böyle bir yiğitliği gösterebilecek güçte bir düşünür ortaya çıkarması hiç de imkânsız değildir.

I

Marksizmi "tamamlamak" gereğini savunanlar, genel olarak, Marx'la Engels'in hiçbir yerde kendi felsefe anlayışlarının ekspozesini yapmamış olduklarını iddia ederler. Fakat, böyle bir iddia inandırıcı olmaktan uzaktır ve şayet doğru olsa bile, karşımıza ilk çıkan ve çoğu kez tamamıyle farklı bir görüş noktasında yer alan bir düşünürün felsefî anlayışlarını Marx ve Engels'inkilerin yerine koymamız için bir sebep teşkil etmez. Marx ve Engels'in felsefe anlayışları hakkında doğru bir fikir edinmemiz için elimizde yeteri kadar veriler bulunduğunu unutmamak gerekir.

Bu anlayışlar, Engels'in: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Bay Eugen Dühring bilimi altüst ediyor* veya *Anti-Dühring)* adlı kitabında (bu kitabın birçok rusça tercümeleri vardır), polemik şeklinde olmakla birlikte, oldukça tam olarak, kesin şekliyle ekspoze edilmiştir. Aynı yazarın: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen philosophie (Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu)* adlı enteresan broşüründe, marksizmin felsefî temelini teşkil eden anlayışlar, bu kez pozitif bir şekilde, anlatılmıştır. Yine bu anlayışların, *agnostisizm* ile ilişkileri içinde, kısa fakat parlak bir karakteristiği Engels tarafından, *Ütopik sosyalizm ve bilimsel sosyalizm* adlı broşürün ingilizce çevirisinin önsözünde sunulmuştur (3). Marx'a gelince, doktrininin felsefî yanı'nın anlaşılması bakımından pek büyük bir önem taşıması dolayısıyle, önce onun *Kapital*'in birinci cildinin ikinci baskısının önsözünde *materyalist diyalektik* hakkında, Hegel'in *idealist* diyalektiğine karşı olarak, çizmiş olduğu karakteristiğe; sonra da, yine aynı ciltte ekspoze ilerledikçe peyderpey zikredilen birçok ayrıntılı observasyona işaret etmek gerekir. *Felsefenin sefaleti*'nin bazı sayfaları da bazı bakımlardan son derece önemlidir (4). Nihayet, Marx ve Engels'in felsefî fikirlerinin *evrim süreci*, onların, F. Mehring tarafından: *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassale* (*) adıyle bu yakınlarda yayımlanan ilk yazılarından yeter bir açıklıkla çıkmaktadır.

Genç Marx, gerek *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie (Demokritos ile Epikuros'un tabiat felsefeleri arasındaki fark)* başlıklı doktora tezinde, gerekse Mehring'in sözü geçen edisyonun birinci cildinde yayımladığı bazı makalelerde, henüz Hegel ekolünden hâlis bir idealist olarak gözükmektedir. Fakat, önce *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımlanmış olup, şimdi yine bu birinci cilde alınan makalelerde, Marx ve onunla birlikte *Jahrbücher*'e yazı yazmış olan Engels, daha o zamandan, kesin bir şekilde Feuerbach'ın *hümanizm* görüşü safında yer almaktadırlar (5). 1845 yılında yayımlanan ve Mehring

(*) Stuttgart, 1902.

edisyonunun ikinci cildine alınan *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik (Kutsal aile veya eleştirel eliştirinin eleştirisi)* adlı eserde, iki yazar, yani Marx ve Engels, Feuerbach felsefesinin *geliştirilmesi* hususunda önemli bazı ilerlemeler kaydediyorlar. Yazarların bu işe ne yönde girişmiş oldukları, Marx'ın 1845 yılı ilkbaharında kaleme almış olduğu ve Engels'in yukarıda andığımız *Ludwig Feuerbach* broşürüne ek olarak yayımladığı on bir tezden oluşan *Feuerbach hakkında tezler*'de görülür (6). Kısacası, bu konuda malzeme yokluğu diye bir şey olamaz; ancak, bu malzemeden yararlanmayı bilmek, yani bunları anlıyacak hazırlıkta olmak gerektir. İşte, günümüz okuyucuları bu hazırlıkta değildirler ve dolayısıyle bu malzemeden nasıl yararlanılacağını bilemiyorlar.

Peki, niçin böyle oluyor? Bunun birçok sebebi var. Bu sebeplerin en önemlilerinden biri, günümüzde önce *Hegel felsefesi*'nin, sonra da *materyalizm tarihi*'nin pek noksan bir şekilde *bilinmesidir*. Halbuki, Hegel felsefesi bilinmeden Marx'ın metodunun sindirilmesi güç olduğu gibi, materyalizmin tarihi bilinmeden de, — felsefede Marx'ın sırada ilk selefi olan ve Marx'la Engels'in dünya anlayışlarının felsefî temelini, büyük ölçüde, sağlamış bulunan — Feuerbach'ın doktrini hakkında açık bir fikir edinilemez.

Genel olarak, Feuerbach'ın "hümanizm"i pek bulanık ve belirsiz bir şey olarak tanıtılır. Materyalizmin mahiyeti ve tarihi hakkında "geniş okuyucu kitlesi"nde ve bilginler âleminde tamamıyle yanlış bir fikrin yayılmasına çok yardım etmiş olan F.-A. Lange'nin misali, gerek Rusya'da, gerekse başka memleketlerde Feuerbach hakkında yazı yazanların hemen tümü tarafından izlenmiştir. Feuerbach'ın hümanizmini bir tür "hâlis" olmıyan materyalizm olarak nitelendiren P.-A. Berline (*) bile, aşikâr bir şekilde, Lange'nin etkisinden kurtulamamıştır. alman sosyal demokratları arasında felsefeyi en iyi, belki de tek bilen kimse olan Fr. Mehring'in bu mesele hakkında ne düşündüğünü pek açık

(*) *1848 İhtilâli arifesinde Almanya* adlı enteresan kitabına bakınız. St. Petersburg, 1906, s.228-229.

olarak anlıyamadığımı itiraf ederim. Buna karşılık, Marx'la Engels'in, Feuerbach'ı bir materyalist olarak gördükleri bizce apaçıktır. Gerçi, Engels, Feuerbach'ın tutarsızlığına işaret eder, ama bu hiçbir suretle onun felsefesinin *temel prensipleri*'nin *hâlis materyalistçe* prensipler olarak kabul edilmesine engel değildir (7). Zaten, Feuerbach'ın doktrinini esaslı bir şekilde etüd etmek zahmetine katlanan bir kimse için bu başka türlü olamaz.

II

Bu sözlerimizle okuyucularımızın büyük bir kısmını hayrete düşüreceğimizi çok iyi biliyoruz. Fakat, bu bizi korkutmamalı, çünkü hayretin bilime başlangıç olduğunu söyleyen Antik çağlı düşünürün hakkı vardı. Ve okuyucularımızın, tâbir câizse, hayret aşamasında kalakalmamaları için, her şeyden önce, Feuerbach'ın kendi felsefî *curriculum vitae*'sini (*) kısa, ama çok karakteristik bir şekilde anlatırken yazdığı: "Benim ilk düşüncem Tanrı, ikincisi akıl, üçüncüsü ve sonuncusu da insan oldu" sözüyle tam olarak ne demek istediğini kendi kendilerine sormalarını tavsiye ederiz. Bu sorunun çözümü mutlaka Feuerbach'ın bizzat söylediği şu çok anlamlı sözde bulunur diyoruz.

Materyalizm ile spiritüalizm arasındaki tartışmada söz konusu olan... insan kafasıdır... Beynin yapılmış olduğu madde üzerinde bir kere karara vardık mı, çok geçmeden başka her türlü madde hakkında da açık bir görüşe varırız (**).

Başka bir yerde o, *antropoloji*'sinin, yani *hümanizm*'inin, sadece, Tanrı'nın... bizzat insan esprisinden başka bir şey olmadığı anlamına geldiğini söyler (***). Feuerbach, bu antropolojik görüşün Descartes için de yabancı olmadığını belirtir (****). Peki, bütün bunların anlamı nedir? Bütün bunların anlamı şudur ki,

---

(*) Hal tercümesi. (Tr. çev.)

(**) *Ueber Spiritualismus und Materialismus. Toplu eserleri*, X, s. 129, Leipzig, 1846.

(***) *Toplu eserleri*, IV, s. 249.

(****) *Ay. es.*, IV, s. 249.

Feuerbach'ın, felsefî muhakemelerine hareket noktası olarak "insan"ı almış olmasının *biricik sebebi*, bu noktadan hareketle genel olarak madde ve onun "espri" ile ilişkileri hakkında doğru bir fikir vermekten ibaret olan amacına daha çabuk ulaşacağını ummasıydı. Dolayısıyle, burada, değeri zaman ve mekân şartları tarafından, yani devrin Alman bilginleri veya yalnızca kültürlü Almanlar'ı için alışılmış olan muhakeme tarzları tarafından belirlenmiş olup (*), *hiç de herhangi bir özel dünya anlayışına bağlı bulunmıyan* bir metodolojik prosede söz konusudur (8).

"İnsan kafası" hakkında yukarıya aldığımız sözlerinden de anlaşıldığı gibi, Feuerbach bu sözleri yazdığı dönemde, "beynin yapılmış olduğu madde" sorunu tamamıyle materyalistçe bir yönde çözülmüş bulunuyordu. Sorunun bu çözülüş tarzı, Marx ve Engels tarafından da kabul edilmiş ve onların felsefesinin temeli olmuştur. Bu husus, Engels'in daha önce andığımız: *Ludwig Feuerbach* ve *Anti-Dühring* adlı eserlerinden en tam bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Bunun için [sorunun] bu çözülüş tarzını daha yakından incelememiz gerekiyor, zira bunu etüt etmekle aynı zamanda *marksizmin felsefî yanı*'nı da etüt etmiş olacağız.

1842 yılında çıkan ve Marx üzerinde çok büyük bir etki yapmış olan: "*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*" başlıklı yazısında, Feuerbach:

düşünceyle varlık arasındaki hakikî ilişkilerin şu şekilde ifade edilmesi gerekir: varlık *süje*, düşünce ise *yüklem*'dir,

der.

Düşünce, varlık tarafından şartlandırılır, yoksa varlık düşünce tarafından değil. Varlık kendi kendisi tarafından şartlandırılmıştır... kendi temelini kendisinde taşır (**).

Marx ve Engels tarafından *tarihin maddeci enterpretasyonu*'na temel yapılan, varlıkla düşüncenin ilişkileri hakkındaki bu

(*) Bizzat Feuerbach, çok doğru olarak, her felsefenin başlangıcının, felsefî düşüncenin bir önceki durumu tarafından tayin edildiğini söyler.

(**) *Toplu eserleri*, II, s. 263.

anlayış, ana hatları itibarıyle Feuerbach tarafından yapılmış olan hegelci idealizmin eleştirisinin en önemli meyvasını oluşturur. Bu eleştirinin sonuçlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Feuerbach, Hegel felsefesinin, varlıkla düşünce arasında mevcut çelişkiyi ortadan kaldırmış olduğunu gördü. Fakat, Feuerbach'a göre, Hegel felsefesi bu çelişkiyi, yine *onun içinde*, yani bu çelişkinin *unsurlarından biri*'nin — *düşünce*'nin *içinde kalarak* ortadan kaldırmıştır. Hegel'de düşünce bizzat varlık'tır: düşünce süje, varlık yüklem'dir (*). Demek oluyor ki, Hegel — ve genel olarak idealizm — söz konusu çelişkiyi, ancak *onu teşkil eden unsurlardan birini*, yani varlık'ı veya *maddenin, tabiatın mevcudiyetini ortadan kaldırmak suretiyle* yok eder. Fakat, çelişkinin unsurlarından birini ortadan kaldırmak, hiç de bu çelişkiyi çözmek demek değildir.

Tabiatın fikir tarafından "konulmuş" olduğunu söyleyen Hegel doktrini, tabiatın Tanrı tarafından; gerçeğin, maddenin soyut, gayrimaddî bir varlık tarafından yaratıldığını söyleyen teolojik doktrinin felsefe diline çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir (**).

Bu, yalnız Hegel'in mutlak idealizmi için böyle değildir. Aklın dış dünyadan değil de, dış dünyanın akıldan kanunlarını aldığını söyleyen Kant'ın transandan idealizmi de, dünyayı idare eden kanunların tanrısal akıl tarafından dikte edildiğini söyleyen teolojik anlayışla sıkıca akrabadır (***). *İdealizm, düşünceyle varlık arasında birlik kurmaz*, kuramaz, aksine *bu birliği parçalar*. İdealist felsefenin hareket noktası — temel felsefî prensip olarak *ben* — tamamıyle yanlıştır. Hakikî felsefenin hareket noktası *ben* değil, *ben* ile *sen* olmalıdır. Yalnız bu hareket noktası, düşünceyle varlık, süje ile obje arasındaki ilişkiler hakkında doğru bir anlayışa varılmasını mümkün kılar. Ben kendi kendim için "ben" im ve aynı zamanda başka birisi için "sen" im. Ben, aynı zamanda hem *süje*, hem *obje*'yim. Ve üstelik şunu da belirtmek gerekir ki, "ben", idealist felsefenin iş gördüğü soyut varlık değildir. Ben *gerçek* bir

(*) *Toplu eserleri*, II, s. 261.
(**) *Toplu eserleri*, II, s. 262.
(***) *Toplu eserleri*, II, s. 295.

varlığım; cismim *mahiyet*'ime aittir; hattâ hattâ, bir bütün olarak mütalâa edildiğinde, cismim bizzat benim "ben" imdir, hakikî antitemdir. Düşünen, soyut varlık değil, işte bu gerçek varlık, bu cisimdir. Bundan şu çıkar ki, idealistlerin iddiaları aksine olarak, süje olan maddî, gerçek varlıktır, düşünce ise yüklem'dir. İşte, idealizmin karşısında âciz kaldığı, varlık ile düşünce arasındaki çelişkinin mümkün biricik hal tarzı budur. Burada çelişkinin unsurlarından hiçbiri *ortadan kaldırılmamaktadır*; her ikisi de hakikî *birlik*'lerini gösterecek şekilde, *muhafaza edilmiştir.*

Benim için, ya da sübjektif olarak, sırf spiritüel, gayrimaddî, hissedilmez olan bir fiil (acte), bizatihen, objektif olarak, hissedilebilir maddî bir fiildir (*).

Böyle demekle *Feuerbach'ın Spinoza'ya yaklaştığını* kaydediniz. Nitekim, idealizmden kopuşu henüz kendisini şöyle böyle belli ettiği dönemde, yani yeni felsefenin tarihini yazdığı sırada bile Feuerbach, Spinoza'nın felsefesinden büyük bir sempatiyle bahsediyordu (9). Feuerbach, 1843'te, *Grundsätze*'lerinde, *panteizmin teolojik bir materyalizm* olduğunu, teolojinin bir inkârı, ama teolojik görüş noktasını muhafaza eden bir inkârı olduğunu gayet zekice belirtiyordu. İşte, Spinoza'nın tutarsızlığı *materyalizmin teoloji ile* bu karıştırılmasındadır. Mamafih, bu tutarsızlık onu "modern devrin materyalist kavramları için, hiç olmazsa kendi zamanına göre, doğru ifade tarzını" bulmaktan alakoymadı. Bunun için, Feuerbach Spinoza'ya "modern serbest düşünürlerin ve materyalistlerin Musa'sı (**) adını verir. Feuerbach, 1847'de şu soruyu sorar: "Spinoza'nın mantık veya metafizik bakımından *cevher*, teoloji bakımından da *Tanrı* dediği şey nedir?" Ve bu soruya şu kesin cevabı verir: "Sadece tabiat" Onun nazarında spinozacılığın başlıca kusuru, "tabiatın duyulabilir antiteolojik mahiyetinin, Spinoza'da soyut, metafizik bir varlık manzarası almasıdır". Spinoza, tabiat ve tanrı düalizmini kaldırmıştır; çünkü, tabiat fenomenlerini Tanrının fiilleri olarak görür. Fakat, işte tabiat fenomenleri onun gözünde Tanrı'nın fiilleri olduğu içindir ki,

(*) *Toplu eserleri*, II, s. 350.
(**) *Toplu eserleri*, II, s. 291.

Tanrı, Spinoza'da âdeta tabiattan ayrı ve tabiatın kendisine dayandığı bir varlık olarak kalmaktadır. Teolojik geleneklerden kesin olarak kurtulmuş bir felsefe, Spinoza'nın esasında doğru olan felsefesinin bu büyük kusurunu bertaraf etmelidir. "Kahrolsun bu çelişki!" diye haykırıyor Feuerbach. *Deus sive natura* (*) değil, *Aut deus aut natura* (**). İşte hakikat budur (***).

Böylece, Feuerbach'ın "hümanizm"i, teolojik eklentisinden arındırılmış bir spinozacılıktan ibaret olarak ortaya çıkıyor. İşte, Marx ve Engels, idealizm ile ilgilerini kestikleri zaman, Feuerbach tarafından ideolojik eklentisinden arındırılmış olan bu spinozacılığı benimsediler.

Fakat, spinozacılığı teolojik eklentisinden arındırmak demek, onun hakikî *materyalist* muhtevasını gün ışığına çıkarmak demekti. Bu nedenle, *Marx ve Engels'in spinozacılığı, materyalizmin en modern şeklidir* (****) (10).

Dahası var. Düşünce, *varlığın sebebi değil, sonucudur* veya, daha doğrusu, onun hassasıdır. Feuerbach: *Folge und Eigenschaft* sonuç ve hassa diyor. Ben duyarım (hissederim) ve düşünürüm: obje'ye zıt bir süje olarak değil, bir *süje-obje* olarak, gerçek, maddî bir varlık olarak... Ve obje benim için yalnız duyduğum (hissettiğim) bir şey değil, fakat duyumumun (ihsasımın) temeli, zorunlu şartıdır da. Objektif dünya yalnız benim dışımda değil, aynı zamanda benim içimde, kendi derimin altındadır (11). İnsan, tabiatın bir parçasından, varlığın bir parçasından başka bir şey değildir; bunun için, düşünceyle varlık arasında çelişkiye yer yoktur. Zaman ve mekân yalnız düşünce için mevcut değildir. Bunlar aynı zamanda varlığın şekilleridir. Bunun böyle olmasının biricik sebebi, benim kendimin de zaman ve mekân içinde yer alan canlı bir varlık olmam ve ancak böyle bir varlık olarak idrak ve his etmemdir. Genel olarak, varlığın kanunları aynı zamanda düşüncenin de

(*) *Tanrı ya da tabiat.* (Tr. çev.)

(**) *Ya tanrı ya tabiat.* (Tr. çev.)

(***) *Toplu eserleri*, II, s. 350.

(****) Bu pasaj hakkında, Fransız yazı heyetinin, Plehanov'un 10 No. lu notuna eklediği nota bakınız. S. 108.

kanunlarıdır.

Feuerbach böyle söylüyordu (*). Engels de, başka kelimelerle de olsa, Dühring'e karşı polemiğinde aynı şeyleri söyler (12). Feuerbach'ın felsefesinden Marx ve Engels'inkine geçmiş olan kısmın ne kadar önemli olduğu buradan görülüyor.

Şayet Marx, tarihin materyalist enterpretasyonuna *Hegel'in hukuk felsefesi*'ni eleştirmekle başlamışsa, başka türlü hareket edemiyeceği için böyle yapmıştır, çünkü Hegel'in *spekülatif felsefesi*'nin eleştirisi Feuerbach tarafından zaten yapılmış bulunuyordu.

Marx, tezlerinde Feuerbach'ı eleştirmekle birlikte, sık sık onun fikirlerini geliştirir ve tamamlar. İşte, "gnoseoloji" alanından alınmış bir misal. Feuerbach'a göre, insan, obje'yi *düşünmeden* önce, *kendi üzerinde* onun aksiyonunu *duyar*, onu *temaşa eder, hisseder.*

Marx, Feuerbach'ın bu düşüncesini göz önünde bulundurarak şöyle der: "Şimdiye kadar materyalizmin — Feuerbach'ın materyalizmi de dahil olmak üzere — başlıca kusuru, gerçeği, objektif ve hissedilir dünyayı pratik faaliyet olarak, sübjektif bakımdan mütalâa etmeyip, ancak *obje* şeklinde, *temaşa* şeklinde mütalâa etmesiydi". Marx daha ileride, Feuerbach'ın, *Hıristiyanlığın mahiyeti* hakkındaki kitabında, hakikî beşerî faaliyet olarak ancak teorik faaliyeti görmesinin, işte materyalizmin bu kusuru ile açıklanabileceğini söyler. Başka bir deyişle, Feuerbach, "ben"imizin *obje*'yi sadece *onun aksiyonuna mâruz kalarak* bildiğini belirtirken (**), Marx onu şu cevabı veriyor: "ben"imiz obje'yi, *kendisi de onun üzerine* etki yaparak bilir. Marx'ın düşüncesi tamamıyle doğrudur. *Faust* da: "*Başlangıçta aksiyon vardı*" demişti. Şüphesiz, buna, Feuerbach'ı savunmak için, objeler üzerindeki aksiyonumuz sürecinde dahi, objelerin özelliklerini ancak onlar bizim üzerimizde karşı etki yaptıkları

(*) *Toplu eserleri*, II. s. 334 ve X, s. 184-186

(**) Feuerbach, "varlık, düşünceden önce gelir, diyor; kaliteyi düşünmeden önce onu hissedersin". (*Toplu eserleri*, II, s. 253.)

ölçüde bildiğimiz cevabı verilebilir. Her iki halde de, *düşünce*'den önce duyum (ihsas) gelir: her iki halde de önce objelerin hassalarını duyarız ve ancak bundan sonra onları *düşünürüz*. Ama, Marx bunu inkâr etmiyordu. Marx için söz konusu olan şey, itiraz götürmez bir vakıa olan, duyumun düşünceden önce gelmesi değil, fakat insanın düşünmeye bilhassa dış dünya üzerindeki aksiyonu süreci içinde aldığı duyumlar tarafından sevkedilmesidir. Ve, dış dünya üzerindeki bu aksiyona insanı zorlayan hayat mücadelesi olduğuna göre, bilgi teorisi Marx'ta sıkıdan sıkıya onun materyalist tarih anlayışına bağlıdır. Feuerbach'a karşı, yukarıda sözü geçen tezi kaleme almış olan bu düşünürün, *Kapital*'inin birinci cildinde: "İnsan, kendi dışındaki tabiat üzerine etkide bulunmakla aynı zamanda kendi öz tabiatını değiştirir (*)" diye yazması sebepsiz değildir. Bu formül, ancak, Marx tarafından formülleştirilen bilgi teorisinin ışığında anlamını olanca derinliği ile ortaya koyar. Uygarlık tarihin ve özellikle lengüistiğin bu teoriyi ne derece doğruladığını daha ileride göreceğiz.

Ancak, kabul etmek lâzımdır ki, Marx'ın bilgi teorisi dosdoğru Feuerbach'ın bilgi teorisinden gelir. Yahut denilebilir ki, Marx'ın bilgi teorisi, aslında, Marx tarafından sadece dâhiyane bir şekilde derinleştirilmiş olan, Feuerbach'ın bilgi teorisidir (**).

Şunu da sırası gelmişken ilâve edelim ki, bu dâhiyane mükemmelleştirmeyi ilham eden "devrin esprisi" olmuştur. Obje ile süje arasındaki bu karşılıklı aksiyon ve reaksiyon ilişkisini, özellikle, süjenin *aktif* bir rol oynadığı yandan mütalâa etmek

---

(*) Bkz. *Kapital*, c. II, s. 4., Costes.

(**) Anlaşılan, Plehanov burada düşüncesini şematize etmek istemiştir. Çünkü, Marx'ın bilgi teorisinin, Feuerbach doktrininin basit bir "derinleştitirilmesi"nden çok daha fazla ve başka bir şey olduğu şüphe götürmez. Marx'ın bu noktadaki nihaî düşüncesinin, gerçekte, henüz idealizme bağlı durumda olan Feuerbach'ın tutumunu bir "aşma" olduğunu görmek için *Feuerbach hakkında tezler*'i (E n g e l s: *Ludwig Feuerbach*, E. S., 1962) bir okumak yeter. Plehanov'un mütalâası, çok çok, Marx'ın ilk yazıları dönemi için ancak vârit olabilir. *Sorunlar*'ın sonundaki notumuza (5) bakınız. (J. Kanapa.)

eğilimi, devrin toplumunu, içinde Marx'la Engels'in dünya görüşlerinin tebellür ettiği toplumu canlandıran ruh halinin bir aksiydi (13). 1848 ihtilâli artık yakındı...

III

Feuerbach'a özgü olduğu kadar Marx ve Engels'e de özgü olan, süje ile obje'nin, düşünce ile varlık'ın birliği teorisi, XVII. ve XVIII. yüzyılların en sivrilmiş materyalistlerinin de teorisi idi.

Başka bir yerde (*) göstermiş olduğumuz gibi, La Mettrie ile Diderot da, — gerçi herbiri ayrı ayrı yollardan olmakla üzere —, "bir nevi spinozacılık", yani hakikî muhtevasını bozan teolojik eklentisinden sıyırılmış bir spinozacılık olan bir dünya görüşüne varmışlardı. Süje ile objenin birliği konusunda Hobbes'un da Spinoza'ya çok yakın olduğu kolayca gösterilebilir. Fakat, bu bizi çok uzaklara götürür. Sonra da, bunun mutlaka yapılmasını gerektiren bir durum yoktur. Günümüzde düşünce ile varlık arasındaki ilişkiler sorunu üzerinde birazcık olsun düşünen her natüralistin, bu iki şeyin, Feuerbach'ta rastladığımız, birliği sonucuna vardığını görmek herhalde okuyucu için daha enteresan olacaktır.

Nitekim, Huxley:

Günümüzde, çağdaş bilimden haberdar olan ve olayları bilen herhangi bir kimse, psikolojinin temellerini sinir sisteminin fizyolojisinde aramak gerektiğinden ve zihnî faaliyet (activité de l'esprit) denilen şeyin bir dimağı fonksiyonlar kompleksi olduğundan şüphe edemez (**).

diye yazarken, Feuerbach'ın söylediklerinden başka bir şeyi ifade etmiyordu. Ancak, Huxley, bu sözlerini hiç de bu kadar açık ol-

---

(*)*Eleştiricilerimizin eleştirisi* adlı kitabımızda, "Bernstein ve materyalizm" başlıklı yazıya bakınız. P l e h a n o v, *Toplu eserleri*, Moskova, 1923-25, c. XI. (N.R.)

(**) *Hume'un hayatı ve felsefesi*, s. 108, G. Compayré çevirisi, Paris, Baillière, 1980.

mayan bazı görüşlere bağlıyordu. Kendi görüş tarzını Hume'un felsefî şüpheciliği ile birleştirmeye kalkışabilmesinin sebebi de budur (*).

Haeckel'in "monizm"i — bunca gürültü koparmış olan bu doktrin — de, esasında, Feuerbach'ın süje ile objenin birliği doktrinine yaklaşan hâlis materyalist bir doktrinden başka bir şey değildir. Fakat, Haeckel, materyalizmin tarihini çok kötü biliyor ve kötü bildiği için de, materyalizmin "tek taraflı karakteri"ne karşı savaşılması gerektiğine hükmediyor. Oysa, o, materyalist bilgi teorisinin Feuerbach ve Marx'ta almış olduğu şekli etüt etmek zahmetine katlansa daha iyi ederdi. Bu zahmet, felsefî zeminde kendisine karşı mücadele eden muarızlarının bu mücadelesini büyük ölçüde kolaylaştıran birçok hatâdan ve tek taraflı fikirlerden onu korurdu (14).

Auguste Forel, çeşitli eserlerinde, meselâ alman natüralistleri ile hekimlerinin Viyana'da aktedilen 66. kongresine (26 eylül 1894) sunduğu *Beyin* ve *Ruh* başlıklı raporunda (**), modern materyalizme, yani Feuerbach-Marx-Engels'in materyalizmine çok yaklaşır. Forel, yer yer, yalnız Feuerbach'ınkilere çok yakın fikirler ileri sürmekle kalmıyor, aynı zamanda — hakikaten göze çarpıcı bir husus olarak — delillerini de tıpkı Feuerbach'ın kullandığı tarzda kullanıyor.

Forel'e göre, her geçen gün bize psikoloji ile beyin fizyolojisinin, "tek ve aynı bir şeyin" iki farklı tarzda mütalâa edilmesinden başka bir şey olmadığına dair yeni yeni inandırıcı kanıtlar getirmektedir. Bu konuda Feuerbach'ın yukarıda zikretmiş olduğumuz eş görüşünü okuyucu unutmamış olacaktır. Bu görüş tarzını burada Feuerbach'ın şu cümlesi ile tamamlıyabiliriz: "ben, kendim için psikolojik, başkası için fizyolojik bir objeyim (***)". Sonuç olarak, Forel'in ana fikri, bilincin "beyin faaliyetinin bir iç

(*) *Ay. es.*, s. 110.

(**) Ayrıca onun *Ruh ve sinir sistemi. Hijyeni ve patolojisi.* (Paris, 1906) adlı kitabının üçüncü bölümüne de bakınız.

(***) *Toplu eserleri*, II, s. 348-349.

refleksi (*)" olduğu tezinde toplanıyor. Bu hâlis materyalistçe bir anlayıştır.

Her soydan ve her renkten idealistler ile Kant'çılar, materyalistlere karşı, Forel ve Feuerbach'ta söz konusu olan fenomenlerin sadece *psişik* yanını doğrudan doğruya bilebileceğimizi ileri sürerler. Schelling, bu itirazı evvelce gayet keskin bir şekilde formülleştirmişti. Şöyle diyordu: "Espri, her zaman için, madde okyanusundan geçilip üzerine ayak basılamıyacak bir ada olarak kalacaktır; meğer ki, bir sıçrama yapılsın". Forel, bunu mükemmelen biliyor, ama bu adanın sınırlarını aşmak istemediğimiz takdirde, bilimin hakikaten imkânsız olacağını da inandırıcı bir şekilde kanıtlıyor.

Bu takdirde, diyor Forel, her insanın ancak kendi sübjektivizmine has bir psikolojisi olurdu ve, başka insanlar da dahil olmak üzere, dış dünyanın mevcudiyetinden pozitif bir şekilde şüphe etmesi gerekirdi.

Fakat, böyle bir şey saçmadır (15).

Analoji yolu ile çıkarılan sonuçlar, tabiî ve fizikî bilimlere göre uygulanan endüksiyon (tümevarım), beş duyumuza ait tecrübelerin mukayesesi, dış dünya ile kendi benzerlerimizin ve onların psikolojilerinin varlığını bize kanıtlamaktadır. Yine bunlar, bize bir mukayeseli psikolojinin, bir hayvan psikolojisinin varlığını gösteriyor. Nihayet, psikolojimizi, beynimizin faaliyetiyle her türlü ilişkisi dışında mütalâa etmek istediğimiz takdirde, o bizim için anlaşılmaz ve çelişkilerle dolu bir şey olurdu; özelliklé, enerjinin muhafazası kanunu ile çelişir durumda bulunurdu (**).

Feuerbach, materyalist görüş noktasını reddedenlerin içine düşmemezlik edemedikleri çelişkilere işaret etmekle yetinmeyip idealistlerin "ada"larına hangi yoldan ayak bastıklarını da gösterir. Der ki:

Ben, kendim için *ben*, başkaları için *sen*'im. Fakat, ben ancak duyulur, yani maddî bir varlık olarak böyleyim. Ama soyut akıl, bu "kendisi için varlık"ı bir cevher, atom, "ben", Tanrı halinde soyutlar.

(*) *Die psyschischen Fähigkeiten der Ameisen, vs.*, Münih, 1901, s. 7.
(**) *Ay. es.*, s. 7 ve 8.

Bunun için, soyut akıl, "kendisi için varlık" ile "başkaları için varlık" arasında ancak indî bir şekilde bağlılık kurabilir. Duyulur olmaksızın düşündüğüm şeyi, her türlü bağlılığın dışında düşünüyorum demektir (*).

Feuerbach'ta bu son derece önemli düşünceye, hegelci mantığın — bir *ontolojik* doktrin olarak — doğmasına varan soyutlama sürecinin tahlili refakat eder (**).

Bugünkü etnolojinin sağladığı bilgilere sahîp bulunsaydı, Feuerbach, *felsefî idealizm*'in tarihî bakımdan ilkel ırklara özgü *animizm*'den geldiğini sözlerine ilâve edebilirdi. E. Taylor buna [idealizmin tarihî menşeine] işaret etmiştir (***); ve bazı felsefe tarihçileri (****) — şimdilik, teorik önemi pek büyük bir şey olmaktan çok, küryozite kabilinden bir şey gibi de olsa — artık bunu kısmen nazarı itibara almaya başlıyorlar.

Feuerbach'ın bütün bu kanıtları ve düşünceleri, bunlar üzerinde derinden düşünmüş olan Marx ve Engels tarafından iyice bilinmekle kalmayıp, onların dünya görüşlerinin formasyonuna hiç şüphesiz pek geniş ölçüde yardım etmiştir. Eğer Engels, daha sonraları, Feuerbach'tan sonraki Alman felsefesini son derece hor hakir gördüyse, bunun sebebi, ona göre, bu felsefenin Feuerbach tarafından evvelce açığa çıkarılmış olan eski felsefî hatâları canlandırmaktan başka bir şey yapmamasıydı. Gerçekten de böyleydi bu. Materyalizmin modern eleştiricileri arasında bir tek kişi bile yoktur ki, daha önce ya bizzat Feuerbach, ya da ondan da evvel

---

(*) *Toplu eserleri*, II, s. 322

(**) "Hegel'in mutlak espri'si, soyut espri'den, kendi kendisinden soyutlanmış espri'den başka bir şey değildir; nasıl ki, sonlu espri denen şey de, tıpkı teolojinin sonsuz Varlık'ı da soyut sonlu Varlık'tan başka bir şey değildir." (*Toplu eserleri*, II, s. 263.)

(***) *İlkel uygarlık*, Paris, 1876, c. II, s. 143. Feuerbach'ın bu konuda hakikaten dâhiyane bir seziş göstermiş olduğunu belirtmek gerekir. O şöyle der: "Obje kavramı başlangıçta bir başka "ben" kavramından başka bir şey değildir. Meselâ, insan, çocukluğunda bütün objeleri özgür ve keyfince hareket eden varlıklar olarak tasavvur eder. Bunun için, obje kavramı, genel olarak, objektif *ben* olan *sen* vasıtasıyle doğar."

(****) Bkz. T. G o m p e r z: *Yunan düşünürleri*, Aug. Reymond çevirisi, Lozan, 1905, s. 414-415.

Fransız materyalistleri tarafından cerhedilmemiş bir kanıt ileri sürmüş olsun (16). Fakat, "Marx'ın eleştiricileri"ne — E. Bernstein, K. Schmidt, B. Croce ve daha başkaları — en modern Alman felsefesinin "biçare ekletik tirit"i yepyeni bir yemek gibi gelmektedir: onlar bu yemekle besleniyorlardı; ve Engels'in bununla uğraşmayı gereksiz bulduğunu görünce, onun, çok zaman önce tahlil edip değersizliğini açıklamış olduğu bir argümantasyonu tetkikten "*kaçındığı*" zannına kapıldılar. Hikâye eskidir, ama tazeliğini her dem muhafaza eder. Fareler hiçbir zaman kedinin aslandan *daha güçlü* olduğunu sanmaktan kurtulamıyacaklardır.

Feuerbach ile Forel'in anlayışları arasındaki göze çarpıcı benzerliği ve kısmî aynılığı teslim etmekle birlikte şunu da belirtelim ki, Forel'in tabiî bilimler alanında çok daha fazla bilgiye sahip olmasına karşılık, Feuerbach felsefe alanında ondan çok üstündü. Bunun için, Forel, Feuerbach'ta rastlamadığımız hatâlara düşmektedir. Forel, kendi teorisine, *psiko-fizyolojik aynılık teorisi* (*) adını veriyor. Buna esas itibariyle herhangi bir itirazda bulunulamaz, zira her terminoloji itibarî bir şeydir. Fakat, aynılık teorisi evvelce pek belli bir *idealist* felsefeye temellik etmiş olduğuna göre, Forel'in kendi doktrinine açıkça ve cesaretle *materyalist* bir doktrin demesi daha iyi olurdu. Fakat, onun materyalizme karşı kafasında bazı peşin hükümler sakladığı açıkça görülüyor; başka bir ad seçmiş olmasının sebebi budur. İşte bunun için, *Forel'in anladığı anlamda aynılık*'ın cârî *idealist anlamda aynılık* ile hiçbir ilgisi olmadığını belirtmeyi gerekli buluyoruz.

"Marx'ın eleştiricileri" bunu da bilmiyorlar. K. Schmidt, bizimle olan polemiğinde, materyalistlere idealist aynılık doktrinini atfediyordu. Gerçekte, materyalizm süje ile obje'nin *birlik*'ini kabul etmekle beraber, asla onların aynılığını kabul etmez. Bunu da yine Feuerbach izah etmişti.

Feuerbach'a göre, süje ile obje'nin, düşünce ile varlık'ın birliği, ancak insan bu birliğe temel olarak alındığı takdirde bir

(*) "*Die psycho-physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat*" başlıklı yazısına bakınız. *Festschrift*, I, Rosenthal, Leipzig, 1906, I. kısım, s. 119-132.

anlam ifade eder. Burada henüz bir "hümanizm" havası var; ve Feuerbach'ı etüd etmiş olanların çoğu, insanın yukarıda işaret edilen zıtlıkların birliğine ne *tarzda* temel vazifesi gördüğü konusunda ciddî olarak düşünmeyi gerekli bulmamışlardır. Gerçekte, Feuerbach bunu şu şekilde anlar:

Düşünce, der, yalnız burada bir kendi kendisi için süje değil, gerçek [yani maddî] bir varlığın yüklemidir (mahmulü, sıfatı), o yalnız burada varlıktan ayrılmamış durumdadır (*).

İmdi, düşünce hangi felsefe sistemlerinde "kendi kendisi için süje"dir, yani düşünen kişinin bedensel mevcudiyetinden bağımsız bir şeydir? Bunun cevabı açıktır: *idealist* sistemlerde. İdealistler, önce, düşünceyi otonom, insandan bağımsız bir antite haline ("kendi kendisi için süje" haline) getirir, sonra da bu antitenin içinde varlıkla düşünce arasındaki çelişkinin çözüldüğünü — sırf bu antite maddeden ayrı bağımsız bir mevcudiyete sahip olduğu için — ilân ederler (17). Çelişki gerçekten de çözülür, çünkü bu antite nedir? *Düşünce*'dir. Ve bu düşüncenin tamamıyle bağımsız bir mevcudiyeti vardır. Fakat, çelişkinin bu çözülüşü tamamıyle formel bir çözülüştür. Bu çözülüşe, evvelce söylediğimiz gibi, sırf çelişkinin unsurlarından birinin, yani düşünceden bağımsız varlığın ortadan kaldırılmasıyle varılmaktadır. Varlık, düşüncenin basit bir özelliği olarak ortaya çıkıyor ve biz, filân obje mevcuttur dediğimiz zaman, bu sadece o objenin bizim düşüncemizde mevcut olduğu anlamına geliyor. Meselâ, Schelling bunu böyle anlıyordu. Ona göre, düşünce, gerçek dünyanın, yani tabiatın ve "sonlu" esprinin, kendisinden zorunlu bir şekilde çıktığı mutlak prensip idi. Ama, nasıl oluyordu bu çıkış? Gerçek dünyanın mevcudiyeti ne demekti? Düşüncede mevcut olmak; o kadar. Schelling'in nazarında, *evren mutlak esprinin kendi kendisini temaşa etmesinden başka bir şey değildi.* Hegel'de de bu böyle idi. Fakat, Feuerbach, düşünce ile varlık arasındaki çelişkinin böyle sırf formel bir çözülüşüyle yetinmedi ve *insandan*, yani gerçek, maddî varlıktan *bağımsız düşünce* bulunmadığını ve bulunamıyacağını gösterdi. Düşünce, beynin bir faaliyetidir.

(*) *Toplu eserleri*, II, s. 340.

"Fakat, beyin ancak bir insan başına ve bedenine bağlı olduğu takdirde bir düşünce organıdır (*).

Feuerbach'ta insanın ne anlamda varlıkla düşüncenin birliğinin temeli olduğu şimdi görülüyor. İnsan varlıkla düşüncenin birliğinin şu anlamda temelidir ki, onun kendisi düşünme melekesine sahip maddî bir varlıktan başka bir şey değildir. Fakat, insan eğer böyle bir varlık ise, onda, söz konusu çelişkinin unsurlarından hiçbirinin: ne varlığın, ne düşüncenin, ne "madde"nin, ne "espri"nin, ne süjenin, ne de objenin — ortadan kaldırılmasına gerek olmadığı aşikârdır. Bu unsurlar onda tıpkı bir süje-obje gibi birleşirler. "Ben... sırf bir *süje-obje* olarak... varım ve düşünüyorum", diyor Feuerbach.

Var olmak [être] düşüncede mevcut olmak [exister] demek değildir. Bu bakımdan, Feuerbach'ın felsefesi, J. Dietzgen'inkinden çok daha açıktır. Feuerbach, "bir şeyin mevcut olduğunu kanıtlamak, onun *sadece düşüncede* mevcut olmadığını kanıtlamaktır (**)" diyor. Bu tamamıyle doğrudur. Fakat, bu, *düşünce ile varlığın birliğinin asla onların aynılığı anlamına gelmediğini ve gelemiyeceğini* söylemek demektir.

Burada materyalizmi idealizmden ayıran en önemli çizgilerden biri ortaya çıkıyor.

IV

Marx ve Engels'in, feuerbachçı bir devre geçirmiş olduklarını söyliyenler, çoğu kez, bununla onların dünya görüşünün daha sonra değişerek Feuerbach'ın dünya görüşünden tamamen farklı bir hal aldığını söylemek isterler. Meselâ, Feuerbach'ın Marx üzerinde yaptığı etkiyi, genel olarak, fazla abartılmış bulan K. Diehl de böyle düşünüyor (***). Bu çok büyük bir hatâdır. Marx ve Engels, Feuerbach'ı izlemeyi bıraktıktan sonra da, onun felsefî

(*) *Ay. es.*, s. 362 ve 363.
(**) *Toplu eserleri*, X, s. 187.
(***) *Handwörterburch der Staatswissenschaften*, V, s. 708.

görüşlerinin büyük bir kısmını paylaşmaya devam etmişlerdir. Marx'ın Feuerbach hakkındaki tezlerinde bu açıkça görülür. Bu tezler, Feuerbach felsefesinin temel fikirlerini asla cerhetmez; yalnızca, bunları tadil ve ıslah eder ve, özellikle bu fikirlerin, insanı çevreleyen gerçeğin ve özel olarak insanın öz faaliyetinin enterpretasyonuna, Feuerbach'ta olduğundan daha konsekan bir şekilde, uygulanmasını gerektirirler. "Varlığı belirleyen düşünce değildir, düşünceyi belirleyen varlıktır." Tekmil Feuerbach felsefesinin temelini oluşturan bu düşünceyi, Marx ve Engels tarihin maddeci açıklanışının da temeline koyarlar. Marx ve Engels'in materyalizmi, Feuerbach'ın materyalizminden çok daha geliştirilmiş bir doktrindir. Fakat, Marx ve Engels'in materyalist anlayışları, bizzat Feuerbach felsefesinin iç mantığının gösterdiği yönde gelişmiştir. İşte bunun içindir ki, bu anlayışlar ve özellikle bunların felsefî yanı, Feuerbach felsefesinin ne kadar büyük bir kısmının bilimsel sosyalizmi kuranların dünya görüşüne girmiş olduğunu öğrenmek zahmetine katlanmıyan bir kimse için asla tam bir açıklığa kavuşmıyacaktır. Ve eğer tarihî maddeciliğe bir "felsefî temel" bulmaya çabalayan bir kişiye rastlarsanız, bu fâninin bilgisinde, bütün derinliğine rağmen, bu bakımdan çok büyük bir eksiklik bulunduğundan emin olabilirsiniz.

Fakat, biz derin düşünceli kişileri işleri başında bırakalım. Marx, daha Feuerbach hakkındaki üçüncü tezinde, sosyal insanın tarihî "pratik"i alanında karşılaşacağı ve süje ile objenin birliğine dair Feuerbach'ın hazırlamış olduğu doğru kavramdan yararlanarak çözeceği problemlerin en çetinine el atıyor. Bu tez şöyle yazılmıştır:

> İnsanların, hal ve şartların ve terbiyenin ürünü olduğunu söyliyen materyalist doktrin... hal ve şartların da insanlar tarafından değiştirildiğini ve terbiyecinin de bizzat terbiye edilmesi gerektiğini hesaba katmıyor (*).

Bu problem bir kere çözüldü mü, tarihin materyalist açıklanışının "esrar"ı bulunmuş demektir. Fakat, Feuerbach, işte

(*) "Feuerbach hakkında tezler". Bkz. *Ludwig Feuerbach*, E. S. 1946.

bu problemi çözemiyordu. O — tıpkı, kendileriyle birçok ortak çizgiye sahip olduğu XVIII. yüzyıl Fransız materyalistleri gibi —, tarih alanında *idealist* olarak kalmaktaydı (18). Burada, Marx'la Engels'in, sosyal bilim ve özellikle Restorasyon devri Fransız tarihçileri tarafından o vakte kadar biriktirilmiş olan teorik malzemeden faydalanmak suretiyle yepyeni bir bina kurmaları gerekiyordu. Ama, bu bakımdan dahi, Feuerbach felsefesi onlara büyük sayıda değerli endikasyonlar sağlamaktaydı. Feuerbach ezcümle şöyle der: "Sanat, din, felsefe ve bilim 'insanın mahiyeti'nin tezahürlerinden veya tecellilerinden başka bir şey değildir (*)." Demek ki, bütün ideolojilerin izahını "insanın mahiyeti"nde aramak gerekiyor, yani ideolojilerin evrimini belirleyen, "insanın mahiyeti"nin evrimidir. Peki ama, "insanın mahiyeti" nedir? Feuerbach bu soruya şu cevabı veriyor: "İnsanın mahiyeti ancak camiada (komünote), insanın insanla birliğindedir (**)." Çok belirsiz bir cevap. Böylece, Feuerbach'ın hiçbir zaman aşamadığı sınıra gelip dayanmış oluyoruz (19). Fakat, Marx ve Engels'in keşfetmiş oldukları, tarihin materyalist enterpretasyonunun alanı da işte bu sınırdan ötede başlar. Bu enterpretasyon, insanlığın evriminde "camiayı, insanın insanla birliğini", yani insanların kendi aralarında kurdukları karşılıklı ilişkileri belirleyen sebepleri bize bildirir. Bu sınır yalnız Marx'ı Feuerbach'tan *ayırmakla* kalmaz, onların birbirlerine ne kadar *yakın* olduklarını da gösterir.

Feuerbach hakkındaki altıncı tezde: *insanın mahiyeti sosyal ilişkilerin tümüdür*, diye okuyoruz. Bu, Feuerbach'ınkinden çok daha sarih bir ifade. Fakat, Marx'ın dünya görüşü ile Feuerbach'ın felsefesi arasında mevcut sıkı ilişkiler, burada belki her yerde olduğundan daha açık bir şekilde kendisini gösteriyor.

Marx bu tezi yazdığı zaman, yalnız problemin çözümünün ne yönde araştırılması gerektiğini değil, fakat çözümün kendisini de biliyordu. Marx, *Ekonomi politiğin eleştirisine hizmet*'inde göstermiştir ki, toplum halinde insanların ilişkileri,

---

(*) *Toplu eserleri*, II, s. 343.
(**) *Toplu eserleri*, II, s. 344.

devlet şekilleri gibi, hukukî ilişkiler de, ne kendi kendileriyle, ne de insan esprisinin sözüm ona genel evrimiyle izah edilebilir; bunların kökü, Hegel'in XVIII. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri misalince "sivil toplum" adı altında topladığı maddî hayat şartlarında bulunur; sivil toplumun anatomisini de onun ekonomisinde aramak lâzımdır (*).

Materyalizmin yüzyıllardan beri bir türlü çözmeyi başaramadığı problemin tam çözülüşüne ulaşmak için artık *ekonomi*'nin menşeini ve evrimini açıklamaktan başka yapacak şey kalmıyordu. Marx ve Engels işte bu açıklamayı getirmişlerdir.

Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, bu büyük problemin tam çözülüşünden söz ederken, materyalizmin yüzyıllar boyunca bir türlü bulamadığı genel, *cebirsel çözülüş*'ünü kastediyoruz. Ve yine kendiliğinden anlaşılacağı gibi, *tam* çözülüşten bahsederken göz önünde bulundurduğumuz şey sosyal gelişmenin *aritmetiği* değil, *cebir*'idir; *çeşitli fenomenlerin sebeplerinin izahı değil, bu sebepleri keşfetmek için, onları ne tarzda ele almak gerektiğinin izahıdır*. Demek oluyor ki, tarihin maddeci açıklanışı özellikle *metodolojik bir değer* taşır. Engels aşağıdaki sözleri yazarken bunu mükemmelen anlıyordu: "Bizce gerekli olan, brüt sonuçlardan çok etüt ediştir; sonuçlara götüren evrim olmaksızın sonuçların hiç değeri yoktur (**)." İşte bunu çoğu zaman ne Marx'ın "eleştirici"leri anlıyor — Allah taksiratlarını affetsin diyelim — ne de, çok daha fenası, onun bazı "taraftarları"... Michelangelo, kendisi için: "Benim bilimim birçok cahil doğuracaktır" demiş. Şimdi, Marx'ın bilimi de cahiller doğuruyor. Bunun suçu elbette Marx'ta değil, fakat onun adına bir sürü zırva söyliyenlerdir. Ama, bu zırvaları bertaraf etmek için de, *tarihî maddeciliğin metodolojik değeri*'ni anlamak gerekir.

V

Marx ve Engels'in materyalizm bakımından en büyük meziyetlerinden biri de, *doğru bir metot* yaratmış olmalarıdır. Bütün

(*) *Bkz. Ekonomi politiğin eleştirisi*, II, III, IV. Léon Remy çevirisi. Reinwald bas., Paris 1899.

(**) *Ölümünden sonra yayımlanan eserleri*, I, s. 477.

gayretini Hegel felsefesinin *spekülatif* unsuruna karşı mücadele üzerinde toplıyan Feuerbach, bu felsefenin diyalektik unsurunu pek takdir edip kullanmamıştı. Feuerbach: "hakikî diyalektik asla münzevî düşünürün kendi kendisiyle yaptığı bir monolog değil, *ben* ile *sen* arasında bir diyalogdur (*)" diyordu. Fakat, önce, Hegel'de de diyalektik, "münzevî düşünürün kendi kendisiyle yaptığı bir diyalog" değerini taşımıyordu; sonra da, Feuerbach'ın observasyonu *felsefenin metodunu değil, hareket noktasını* doğru bir şekilde tanımlamaktadır. Bu eksiklik, Hegel'in spekülatif felsefesine karşı savaşırken, onun diyalektiğini ihmal etmemek gerektiğini anlamış olan Marx ve Engels tarafından tamamlanmıştır. Bazı eleştiriciler, Marx'ın, idealizm ile ilgisini kestikten sonra, ilk zamanlar diyalektiğe karşı da büyük bir kayıtsızlık gösterdiğini iddia ediyorlar. Fakat, ilk bakışta doğru gibi görünen bu fikir, daha yukarıda işaret edilen bir vakıa tarafından yalanlanmaktadır. Şöyle ki, Engels, daha *Deutsche-französische Jahrbücher*'de, metottan, yeni sistemin bizzat ruhu diye söz ediyordu (**).

Her halükârda, *Felsefenin sefaleti*'nin ikinci kısmı, Marx'ın, Proudhon'la polemikleştiği devirde, diyalektik metodun değerini mükemmelen takdir edip, onu kullanmayı iyice bildiğine hiç şüphe bırakmıyor. Bu tartışmada Marx'ın Proudhon'a karşı kazandığı zafer, diyalektik olarak düşünmeyi bilen bir kimsenin, diyalektiğin mahiyetini anlıyamadığı halde, diyalektik metodu kapitalist toplumun tahliline uygulamaya çalışan başka bir kimse üzerindeki zaferi idi. Yine *Felsefenin sefaleti*'nin bu ikinci kısmı, Hegel'de sırf idealist bir karakter taşıyan ve Proudhon'da — bu, onu hazmetmiş olduğu ölçüde — idealist karakterini muhafaza etmiş olan diyalektiğin, Marx tarafından *materyalist bir temel*'e oturtulmuş bulunduğunu gösterir (20).

Marx daha sonra kendi materyalist diyalektiğini karakterize ederken, şunları yazıyordu:

(*) *Toplu eserleri*, II, s. 345.

(**) Engels, sadece kendi şahsını değil, genel olarak aynı fikirleri taşıyan herkesi göz önünde tutuyordu: "Bize lâzım olan..." diyordu. Onun gibi düşünenler arasında hiç şüphesiz Marx da vardı.

Hegel'in ide (fikir) adı altında otonom bir süje haline soktuğu mantık süreci, ona göre gerçeğin demiurgos'u olup, gerçek bunun dış tezahüründen ibarettir. Bana göre ise, tam tersine: ideal, insan beynine nakledilmiş, aktarılmış maddî'den başka bir şey değildir (*).

Bu karakteristik, birinci olarak, Hegel'in "ide"si hakkındaki kanı üzerinde; ikinci olarak da, düşünce ile varlık arasındaki ilişkiler üzerinde, Feuerbach ile tam bir mutabakatı tazammun eder. Ancak, Feuerbach felsefesinin temel prensibi olan: varlığı şartlandıran düşünce değil, düşünceyi şartlandıran varlıktır, prensibinin doğruluğuna inanmış bir insan, Hegel diyalektiğini "ayakları üzerine koyma"ya muktedir olabilirdi.

Pek çok kimse diyalektiği evrim doktrini ile karıştırır. Diyalektik, gerçi bir evrim doktrinidir, ama sıradan "evrim teorisi"nden esaslı surette ayrılır. Bu teori, esas itibarıyle, şu prensibe dayanır: *ne tabiat, ne de tarih sıçramalar yapar, dünyadaki bütün değişiklikler ancak derece derece olur.* Bu şekilde anlaşılan evrim doktrininin dayanıksız ve gülünç olduğunu, Hegel evvelce göstermişti. Hegel, *Mantık*'ının birinci cildinde şöyle yazar:

Bir şeyin *meydana çıkış*'ını veya *yok oluş*'unu tasavvur etmek istiyenler bunu, genel olarak, *derece derece* bir meydana çıkış veya yok oluş şeklinde tasavvur ederler. Halbuki, varlığın transformasyonları yalnız bir nicelikten başka bir niceliğe geçişten ibaret değildir; aynı zamanda, nicelikten niteliğe ve nitelikten niceliğe geçiştir ki, bir fenomenin yerini başka bir fenomenin almasına yol açan bu geçiş, *tedricîlik'te bir kesinti* teşkil eder (**).

Ve, *tedricîlikte kesinti* oldukça, her defasında, gelişme seyrinde bir *sıçrama* meydana gelir. Hegel, bundan sonra, *sıçramaların gerek tabiatta, gerekse tarihte* ne kadar sık meydana geldiğini bir sıra misallerle göstererek, sıradan "evrim teorisi"nin temelindeki gülünç yanlışlığı ortaya koyar.

Tedricîlik doktrininin temelinde, der Hegel, meydana çıkan bir şeyin önceden fiilen mevcut olduğu ve sırf küçüklüğü sebebiyle farke-

(*) Bkz. K. Marx: *Kapital*, C. I, s. XCV, Costes, 1933.
(**) *Wissenschaft der Logik*, c. I, Nürnberg, 1812, s. 313-314.

dilemediği fikri bulunur. Bunun gibi, bir fenomenin tedricen yok oluşundan söz edildiğinde de, bu yok oluşun tamamlanmış olduğu ve önceki fenomenin yerini alan fenomenin zaten mevcut bulunduğu, fakat henüz bunların ikisinin de farkedilebilir halde olmadıkları düşünülür... Fakat, bu suretle aslında her türlü meydana çıkış ve yok oluş ortadan kaldırılmaktadır... Belli bir fenomenin meydana çıkışını veya yok oluşunu transformasyonun tedricîliği ile açıklamak, her şeyi yavan bir totolojiye indirgemek demektir; çünkü, bu, meydana geliş veya yok oluş yolundaki bir şeyi önceden hazır [yani esasen meydana çıkmış veya yok olmuş] telâkki etmektir.

Marx ve Engels, Hegel'in *gelişme sürecinde sıçramaların kaçınılmazlığı* hakkındaki bu diyalektik anlayışını tamamıyle benimsemişlerdir. Engels, Dühring ile polemiğinde bu anlayışı etraflı bir şekilde geliştirir ve bu münasebetle onu "ayakları üzerine koyar", yani *materyalist bir temel*'e oturtur.

Engels, meselâ, enerjinin bir şeklinden öbürüne geçişin ancak bir sıçrama ile olabileceğini gösterir (21); diyalektiğin nicelikten niteliğe geçiş prensibini modern kimya ile doğrulamaya çalışır. Engels'e göre, *diyalektik düşünce*'nin kanunları, genel olarak, *varlığın diyalektik hassaları* tarafından doğrulanmaktadır. Varlık burada da düşünceyi şartlandırır.

Materyalist diyalektiğin daha etraflı bir karakteristiğine girmeksizin (materyalist diyalektiğin, elemanter matematiğe paralel olarak, elemanter mantık diyebileceğimiz şeyle ilişkileri hakkında *Ludwig Feuerbach* broşürü çevirimizin önsözüne bakılabilir (*), evrim sürecinde ancak tedricî değişiklikler gören ve şu son yirmi yıldır hâkim durumda bulunan teorinin, evvelce hemen herkesçe kabul edilmekte olduğu biyoloji alanında bile gerilemeye başladığını okuyucumuza hatırlatırız. Bu bakımdan, Armand Gautier (**) ile Hugo de Vries'in çalışmaları bir çığır

(*) Kitabın ikinci kısmındaki *Diyalektik* ve *Mantık* başlıklı yazıya bakınız.

(**) Anlaşılan, Plehanov burada Alexis Jordan yerine Armand Gautier'nin adını anmaktadır. Değerli kimyager Gautier'nin hizmetleri büsbütün başka bir alana aittir. Organik madde ile inorganik maddenin *birliği*'ni gösteren ilk çalışmaları onun adına bağlamak gerekir. (N.R.)

açacağa benziyor. De Vries'in *mütasyonlar teorisi*'nin *türlerin sıçramalarla cereyan eden evrimli teorisi*'nden başka bir şey olmadığını söylemek yeter. (Hugo de Vries'in iki ciltlik *Die Mutationstheorie* adlı eserine — Leipzig, 1901-1903; *Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten* başlıklı raporuna — Leipzig, 1901; ve Kaliforniya üniversitesinde verdiği ve: *Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation* adıyle almancaya çevrilip basılan konferanslarına — Berlin, 1906 — bakınız) (22).

Bu değerli natüralistin kanaatince, *türlerin menşei hakkındaki Darwin teorisinin zayıf yanı, bu menşein tedricî değişikliklerle açıklanabileceği fikrinde olmasıdır* (*). Türlerin menşei doktrinine hâkim olan tedricî değişiklikler teorisinin, bu alana bağlı sorunların tecrübî incelenişi üzerinde olumsuz bir etki yapmış olduğunu belirten De Vries'in, bu belirtmesi de çok enteresan ve çok doğrudur (**).

Modern natüralist çevrelerde ve özellikle *yeni-lamarkçılar* arasında *canlı madde* teorisinin oldukça hızlı bir yayılış gösterdiğini de ilâve etmek yerinde olur. Bu teoriye göre, genel olarak madde ve özel olarak *organize madde* bir miktar *duyarlılık*'a sahiptir. Bazı kimselerce materyalizm ile taban tabana zıt sayılan (***) bu teori, gerçekte, doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde, Feuerbach'ın varlık'la düşünce'nin, obje ile süje'nin birliği hakkındaki materyalist doktrininin, modern natüralist dile çevrilmiş şeklinden başka bir şey değildir (****). Kesin olarak iddia edilebilir ki, Marx ve Engels [eğer sağ olsalardı], tabiat bilimlerinde henüz hakikaten *pek yetersizce incelenmiş olan* bu akıma karşı çok büyük bir ilgi gösterirlerdi (*****).

(*) *Die Mutationen*, s. 7-8.

(**) *Arten*, vs., s. 421.

(***) Bk. meselâ, R. H. *France*'nin: *Der heutige Stand der Darwin'schen Frage* adlı kitabı, Leipzig, 1907.

(****) Spinoza'dan bahsetmesek bile, XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerinden çoğunun "canlı madde" teorisine mütemayil oldukları unutulmamalıdır.

(*****) Bu eserin 1908 yılında yazılmış olduğu hatırlanmalıdır. (N.R.)

Aleksandr Herzen, birçok kimselerce her şeyden önce muhafazakâr bir felsefe sayılan Hegel felsefesinin hakikî bir devrim cebiri olduğunu haklı olarak söyler (*). Fakat, bu cebir, Hegel'de pratik hayatın hararetli sorunlarına tatbik edilmeden kalıyordu. Spekülatif unsur, bu büyük idealistin felsefesine, zorunlu olarak, *muhafazakâr bir ruh* aşılıyordu. Oysa, Marx'ın materyalist felsefesi için durum bambaşkadır. Devrimci "cebir" burada diyalektik metodun bütün yenilmez gücüyle kendisini gösterir. Marx şöyle der:

Diyalektik, mistik şekli içinde, bir Alman modasına dönüştü, çünkü âdeta mevcut düzeni çerçeveleyen bir hale vazifesi görüyordu. Rasyonel şekli altında ise o, burjuvazinin ve onun teorisyenlerinin gözünde dehşet ve rezaletten başka bir şey değildir, çünkü mevcut olanın pozitif bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, mevcut düzenin inkârının, önlenemezcesine yok oluşunun anlaşılmasını da sağlar; çünkü, her şekli, hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında mütalâa eder; hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibarıyle eleştirici ve devrimcidir (**).

Materyalist diyalektiği Rus edebiyatı bakımından düşünecek olursak, bizim deha sahibi Bielinski'mizi o kadar uğraştırmış olan *var olan her şeyin aklî karakteri* sorununun çözülmesi için gerekli ve yeterli metodu ilk kez materyalist diyalektiğin sağlamış olduğunu söyliyebiliriz (***). Yalnız Marx'ın diyalektik metodudur ki, Rus toplum hayatına uygulandığında, burada neyin *gerçekten var* olup, neyin sadece varmış *gibi göründüğünü* bize göstermiştir.

VI

Tarih'in materyalist açıklanması işine yanaştığımız zaman, daha önce görmüş olduğumuz gibi, önce sosyal ilişkilerin ge-

(*) Bkz. E n g e l s: *Ludwig Feuerbach*, s. 1 - 5, E. S., 1946.

(**) Bkz. K. M a r x: *Kapital*, c. I, s. XCV, XCII, Costes, 1933.

(***) *Yirmi yıl* adlı kitabımızdaki "Bielinski ve aklî gerçek" yazımıza bakınız. (*Toplu eserleri*, c. X.)

lişmesinin hakikî sebeplerinin nerede aranması gerektiği sorununa çatarız. "Sivil toplumun anatomisi"nin, onun ekonomisi tarafından belirlendiğini artık biliyoruz. Fakat, ekonomiyi belirleyen nedir?

Marx, bunu şöyle cevaplandırıyor:

Hayatlarının sosyal üretiminde insanlar zorunlu, iradelerinden bağımsız bazı ilişkilerle, *üretim ilişkileri*'yle birbirlerine bağlı bulunurlar. Bu üretim ilişkileri, onların maddî üretim güçlerinin belirli bir evrim derecesine uygun düşer. Üretim ilişkilerinin tümü *toplumun ekonomik yapısı*'nı, gerçek temeli oluşturur ve bu gerçek temel üzerinde hukukî ve siyasî üstyapı yükselir (*).

Marx'ın bu cevabı böylece ekonomik gelişme sorununu, bütünüyle, toplumun üretim güçlerinin gelişmesini şartlandıran sebepler sorununa indiriyor. Bu şekliyle sorun, *her şeyden önce coğrafî çevrenin özelliklerinin gösterilmesi suretiyle* çözülür.

Hegel dahi, kendi tarih felsefesinde, "*cihan tarihinin coğrafî temeli*"nin önemli rolüne işaret etmiştir. Fakat, Hegel'de her türlü evrimin sebebi İde olduğu; ve o, *fenomenlerin materyalistçe izahı*'na ancak söz düştükçe, tâli derecede önemli hallerde, âdeta istemiye istemiye başvurduğu için, coğrafî çevrenin büyük tarihî önemi hakkında ifade ettiği pek doğru anlayış, kendisinde taşıdığı verimli sonuçların hepsini çıkartmaya onu sevkedemiyordu. Bu sonuçlar, bütün genişliği ile, ancak materyalist Marx tarafından çıkartılmıştır (**).

Coğrafî çevrenin özellikleri, insanın ihtiyaçlarını gidermesine yarayan tabiat ürünlerinin karakterini olduğu kadar, *insanın* aynı maksatla *bizzat ürettiği objelerin* karakterini de belirler. Madenlerin bulunmadığı bir yerde, yerli kabilelerin, "taş devri" dediğimiz şeyin sınırlarını kendi öz imkânlarıyle aşmaları kabil olamazdı. Bunun gibi, *ilkel su ve kara avcıları*'nın *hayvan ye-*

(*) Bkz. *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*'nın önsözü. *Etudes philosophiques*'de, E. S. İ., 1935 ve E. S., 1947.

(**) Daha önce de söylediğimiz gibi, Feuerbach bu konuda Hegel'den daha ileri gitmiş değildir.

tiştirimi'ne ve *tarım*'a geçebilmeleri için; elverişli coğrafya şartlarının, yani buna uygun bir fauna ile flora'nın bulunması lâzımdı. L.-G. Morgan, batı yarımküresinde insancıllaştırılmaya elverişli hayvanlar bulunmamasının ve iki yarımkürenin flora'ları arasında mevcut farkların, buralarda oturan insanların sosyal evrimlerinin çok farklı olmasına yol açtığını belirtir (*).

Waitz, Kuzey Amerika Kızıl Derilileri hakkında şöyle der:

Bunlarda hiç ehlî hayvan yoktur. Bu, çok önemli bir olgudur, çünkü bunları aşağı bir gelişme seviyesinde tutan başlıca sebebi oluşturur (**).

Schweinfurth, Afrika'da, bir yerde nüfus fazla olduğu zaman bunun bir kısmının göç ettiğini ve bu göç eden nüfusun *coğrafî çevreye göre* yaşayış tarzını değiştirdiğini anlatır:

O vakte kadar tarımla uğraşan kabileler avcılığa, sürülerini yetiştirmekle yaşıyan kabileler de tarıma geçerler (***).

Schweinfurth'a göre, demirden yana zengin olup orta Afrika'nın büyük bir kısmını içine alan bir bölgede oturan insanlar tabiî bir şekilde demir üretmeye ve işlemeye koyulmuşlardır.

Hepsi bu kadar değil. Daha insanlığın evriminin en alt kademelerinde bile, kabileler, ürünlerinin bazılarını mübadele etmek suretiyle, birbirleriyle ilişkiye girerler. Buysa, sonuç olarak, coğrafî çevrenin sınırlarını genişletir ve genişliyen coğrafî çevre de, bu kabilelerden herbirinin üretim güçlerinin gelişmesi üzerine etki yaparak bu gelişmenin *gidişini* hızlandırır. Fakat, anlaşılacağı gibi, bu kabil ilişkilerin kurulup gelişmesinin az ya da çok kolay olması da yine coğrafî çevrenin özelliklerine tâbidir. Hegel dahi, denizlerle nehirlerin insanları yaklaştırdığını, dağların ise ayırdığını söylüyordu. Kaldı ki, denizler bile insanları, ancak

---

(*) *Die Urgesellschaft*, Stuttgart, 1891, s. 20 - 21.

(**) *Die Indianer Nordamerikas*, s. 91.

(***) *Afrika'nın göbeğinde*, c. I, s. 209. (Bu eserin orijinal baskısına dair herhangi bir ize rastlıyamadık. Mamafih, bunun 1873 yılında Londra'da yapılmış bir ingilizce çevirisi bulunduğunu okuyucularımıza bildiririz [N. R.].)

üretim güçlerinin gelişmesi nispeten yüksek bir seviyeye erişmiş olduğu zaman yaklaştırır. Bu seviye aşağı olduğu zaman, deniz, — Ratzel'in gayet doğru olarak söylediği gibi —, ayırdığı ırklar arasındaki ilişkileri kuvvetle *engeller* (*). Fakat, her halükârda, coğrafî çevrenin özellikleri ne kadar çeşitli olursa, bu özelliklerin üretim güçlerinin gelişmesi için o kadar elverişli olduğuna şüphe yoktur.

Sosyal iş bölümünün tabiî temelini teşkil eden ve insanı içinde yaşadığı tabiî şartların çeşitliliğine göre ihtiyaç ve kapasitelerini, üretim araç ve vasıtalarını değiştirmeye iten şey, diyor Marx, toprağın mutlak verimliliği değil, farklılığıdır, tabiî ürünlerin çeşitliliğidir (**).

Ratzel de, Marx'la hemen hemen aynı kelimeleri kullanarak şöyle diyor:

Bilhassa önemli olan, gıdaların daha büyük bir kolaylıkla elde edilmesi değil, bizzat insanın kendisinde bazı eğilimlerin, bazı alışkanlıkların ve, nihayet, bazı ihtiyaçların uyanmasıdır (***).

Demek oluyor ki, coğrafî çevrenin özellikleri üretim güçlerinin gelişmesini, üretim güçlerinin gelişmesi de iktisadî ilişkilerin ve bunlarla birlikte bütün diğer sosyal ilişkilerin gelişmesini belirler. Marx bunu şu sözlerle açıklıyor.

Üretimde bulunan insanların kendi aralarında kurdukları sosyal ilişkiler, karşılıklı faaliyetlerinin şartları ve üretimin tümüne katılışları, üretim güçlerinin karakterine göre de fark eder. Yeni bir savaş âletinin, ateşli silâhın icadının, ordunun bütün iç teşkilâtını, bireyleri bir ordu teşkil edecek şekilde biraraya toplayan ve bunları teşkilâtlı bir bütün yapan kadro içindeki ilişkileri ve, nihayet, farklı ordular arasındaki ilişkileri değiştirmesi bir zorunluluktur (****) (23).

Bu izahatı daha etkili kılmak için bir misal vereceğiz. Doğu Afrika'da oturan Massai'ler, savaşta aldıkları esirleri öldürürler, çünkü — Ratzel'in dediği gibi — bu çoban kavim henüz köle emeğinden faydalanacak *teknik imkân*'a sahip değildir. Fakat, bu

(*) *Anthropogeographie*, Stuttgart, 1882, s. 29.
(**) Bkz. K. M a r x: *Kapital*, c. III, s. 203. Costes edisyonu.
(***) *Völkerkunde*, Leipzig, 1887, c. I, s. 56.
(****) *Kapital*, I.

çobanlar'ın komşusu olan ve *tarımcılık* yapan Vakamba'lar, köle emeğini sömürme imkânına sahip bulundukları için, esirlerinin hayatını bağışlıyarak *bunları köle yaparlar*. Böylece, köleliğin zuhuru, sosyal kuvvetlerin, esir emeğini *sömürmeyi* mümkün kılan bir gelişme derecesine ulaşmış olmasını şart koşar (*). Fakat, kölelik bir *üretim ilişkisi* olup, bu *üretim ilişkisinin* zuhuru, o vakte kadar *cins*'e ve *yaş*'a göre bölünmelerden gayrı bölünme nedir bilmiyen bir toplum için, *sınıflar*'a bölünmenin başlangıcına delâlet eder. Kölelik düzeni tam inkişafına ulaştığı zaman, toplumun bütün ekonomisine ve, bu ekonomi aracılığıyle, bütün sosyal ilişkilere ve her şeyden önce *politik rejim*'e damgasını vurur. Politik rejimleriyle birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, Antik devletlerin hepsinin ortak bir vasfı vardı: hepsi de yalnızca özgür insanların çıkarlarını ifade eden ve savunan bir politik organizasyona sahiptiler.

VII

Şimdi artık biliyoruz ki, bütün sosyal ilişkilerin gelişmesini son ve kesin olarak belirleyen üretim güçlerinin gelişmesi de *coğrafî çevrenin özellikleri*'ne tâbidir. Fakat, belli birtakım sosyal ilişkiler bir kere doğdu mu, bunlar da *üretim güçlerinin gelişmesi üzerine büyük bir etki yaparlar*. Öyle ki, *başlangıçta bir sonuç olan şey, bu defa bir sebep olur*; üretim güçlerinin gelişmesi ile sosyal rejim arasında *karşılıklı bir aksiyon ve reaksiyon* meydana gelir ve farklı devirlerde son derece çeşitli şekiller alır.

Üretim güçlerinin durumunun, yalnız belli bir toplumun bağrında mevcut *iç ilişkiler*'i değil, aynı toplumun *dış ilişkiler*'ini de şartlandırdığını gözden kaçırmamak lâzımdır. Üretim

(*) *Völkerkunde*, I, s. 83. Şunu da belirtmek gerekir ki, köle haline getirme işi bazen [sosyal] evrimin ilk kademelerinde, sadece *savaş esirlerinin gücünü, bunlara galiplerle aynı hakları vererek galiplerin sosyal organizasyonuna katmaktan ibarettir. Bu takdirde, esirin fazla emeğinden sağlanan bir kazanç değil*, sadece *köle ile işbirliği* yapmaktan doğan ortak bir çıkar söz konusudur. Fakat, köleliğin bu şekli bile, bazı üretim güçlerinin ve belli bir üretim organizasyonunun varlığını şart koşar.

güçlerinin gelişmesinin her derecesine, *silâhlanma*'nın, *askerlik sanatı*'nın ve nihayet *uluslararası* veya daha doğrusu *toplumlararası* ve bu meyanda kabilelerarası hukukun belirli bir karakteri tekabül eder. *Avcı kabileler* büyük politik organizasyonlar kurmaya muktedir olamazlar, çünkü üretim güçlerinin aşağı seviyesi onları, maişetlerini sağlamak için, küçük sosyal gruplar halinde — eski bir Rus deyimiyle, herkes kendi başının çaresine bakmak üzere — *dağılmak zorunda bırakır*. Fakat, bu sosyal gruplar "herbiri kendi başının çaresine bakmak üzere ne kadar dağılırsa", uygar bir toplumda sulh yargıcı tarafından kolayca yoluna konulabilecek bazı ihtilâfların halli için bile az ya da çok kanlı savaşlar verilmesi o kadar kaçınılmaz olur. Eyre, avustralyalı kabilelerden birkaç tanesi belli bazı maksatlarla belirli bir mevkide karşılaştıkları zaman, bu temasların asla uzun süreli olmadığını anlatır. Daha, gıda yokluğu veya ava koyulma zorunluluğu Avustralya yerlilerini birbirlerinden ayrılmaya zorlamadan, bunların arasında çatışmalar patlak verir ve bu çatışmalar süratle savaşlara müncer olur (*).

Bu gibi çarpışmaların türlü çeşit sebeplerden doğabileceğini herkes takdir eder. Fakat, dikkate değer nokta şu ki, seyyahların çoğu, bu çarpışmaları *ekonomik sebepler*'e hamletmektedirler. Stanley, ekvator Afrikası yerlilerine, komşu kabilelerle niçin savaştıklarını sorduğu zaman ona şu cevabı verirler:

Bizimkiler ava gidiyorlar. Komşular onları geri çevirmeye kalkışıyorlar. O zaman biz komşulara saldırıyoruz, komşular da bize saldırıyorlar, canımıza yetinceye, ya da iki taraftan biri yenilinceye kadar dövüşüyoruz (**).

Burton da aynı şeyi söyler: "Afrika'da bütün savaşların belli başlı iki sebebi vardır: hayvan hırsızlığı veya insanların esir alınması (***)." Ratzel, Yeni Zelanda'da yerliler arasındaki sa-

(*) Ed. J. Eyre: *Manners and customs of the aborigines of the Australia*, Londra, 1847, s. 243.

(**) *Afrikanın karanlıkları içinde*, Paris, 1890, c. II, s. 91.

(***) Burton: *Doğu Afrika'nın büyük göllerine seyahat*, Paris, 1862, s. 666.

vaşların, insan eti ziyafetine konmak arzusundan başka bir sâiki olmamasını muhtemel görüyor (*). Fakat yerlilerdeki belirgin yamyamlık eğilimi de yine Yeni Zelanda fauna'sının fakirliği ile *açıklanır* (24).

Bir savaşın sonucunun, savaşan tarafların silâhlarına ne kadar bağlı olduğu malûmdur. Fakat, savaşan tarafların silâhlarını, onların üretim güçlerinin durumu, ekonomileri ve bu ekonomilerin temeli üzerinde kurulmuş olan sosyal ilişkiler belirler (**). Filân kavimlerin veya falan kabilelerin topraklarının başka kavimler tarafından *fethedilmiş* olduğunu söylemek, henüz, bu kavimlerin veya kabilelerin hüküm altına alınmaları olayının doğurduğu sosyal reperküsyonların niçin bu şekilde olup, başka türlü olmadığını açıklamak demek değildir. Galya'nın Romalılar tarafından fethinin sosyal sonuçları, hiç de bu ülkenin Cermenler tarafından fethinin sosyal sonuçlarıyle aynı olmamıştır. İngiltere'nin Normanlar tarafından fethinin sosyal sonuçları da, Rusya'nın Moğollar tarafından fethinin yol açtığı sosyal sonuçlardan büsbütün başka olmuştur. Bütün bu hallerde, aradaki farkı son tahlilde belirleyen, hüküm altına alınmış olan toplumun *ekonomik rejim*'i ile onu hükmü altına almış olan toplumun ekonomik rejimi arasında mevcut farktır. Filân kabilenin veya falan kavmin ekonomik güçleri ne kadar gelişirse, o kabilenin veya kavmin hayat mücadelesi için daha iyi cihazlanması imkânı — hiç değilse imkânı — da o kadar artar (25).

Mamafih, bu genel kuralın, üzerinde durulmaya değer birçok istisnası vardır. Üretim güçlerinin gelişmesi çok aşağı bir seviyede olduğu zaman, birbirinden çok farklı ekonomik gelişme kademelerinde bulunan kabilelerin — meselâ, göçebe çobanların veya yerleşik tarımcıların — silâhları arasındaki fark, daha sonra olacağı kadar büyük olamaz. Bundan başka, ekonomik gelişme yo-

(*) *Völkerkunde*, c. I, s. 93.

(**) E n g e l s, *Anti-Dühring*'in "şiddet teorisi"nin tahliline ayrılmış bölümlerinde bunu çok güzel izah eder (Bkz. *Tarihte şiddetin rolü*, E. S., 1946). Yüksek Harp Okulu öğretmenlerinden yarbay R o u s s e t'nin kitabına da bakınız: *Savaş ustaları*, Paris, 1901, s. 2.

lunda ilerleme, belli bir kavmin karakteri üzerinde belirleyici bir etki yaparak, bunun savaşçı ruhunu azaltır. Öyle ki, bu azalış bazen bu kavmi, ekonomik bakımdan daha geri, ama buna karşılık savaşa daha alışkın olan bir düşmana karşı koyamaz hale getirecek bir kerteye kadar varır. *Sakin tabiatlı tarımcı kabileler*'in, hiç de ender olmıyarak, *savaşçı kavimler*'in boyunduruğu altına düşmeleri işte bu yüzdendir. Ratzel, en sağlam devlet kurumlarının "yarı kültürlü kavimler" tarafından meydana getirilmiş olduğunu, çünkü fethin, söz konusu iki unsuru, yani: tarım unsuru ile çobanlık unsurunu bu kavimlerde birleştirmiş bulunduğunu belirtir (*). Bu observasyon genel olarak doğru olmakla birlikte, bu gibi hallerde dahi, — *Çin* buna mükemmel bir misaldir —, ekonomice geri olan *fatihler*'in, ekonomik bakımdan daha ileri olan *fethe uğramış* kavmin yavaş yavaş tamamiyle etkisi altında kaldığını unutmamak gerekir.

Coğrafî çevre, yalnız ilkel kabileler üzerinde değil, kültürlü denilen kavimler üzerinde de büyük bir tesir yapar. Marx der ki:

Şu ya da bu tabiat kuvveti üzerinde bir sosyal kontrol kurmak, bu kuvveti ekonomik bir tarzda işletmek, önce onu ele geçirmek veya organize insan gayretiyle meydana getirilen büyük işler vasıtasıyle zaptürapt altına almak zorunluluğu endüstri tarihinde kesin bir rol oynar. Nitekim, Mısır, Lombardiya, Hollanda, İran ve Hindistan'da akar suların düzene sokulmasının böyle bir [tarihî] portesi olmuştur. Bu ülkelerde, yapma kanallar vasıtasıyle sulama, toprağa yalnız gerekli suyu getirmekle kalmıyor, aynı zamanda, taşıdığı çamurla birlikte dağların madenî gübrelerini de getiriyordu. Arap hâkimiyeti devrinde İspanya ve Sicilya'daki endüstriel hamlenin sırrı kanalcılıkta (canalisation) idi (**).

Coğrafî çevrenin, insanlığın tarihî evrimi üzerinde yaptığı etki hakkındaki doktrin, çokluk, "iklim"in sosyal insan üzerinde *dolaysız* etkisini kabul etmekten ibaret kalıyordu: "iklim"in etkisiyle bir "ırk"ın özgürlük aşkına tutulduğu, bir başkasının az çok müstebit bir hükümdarın iktidarına sabırla katlandığı, bir

(*) *Völkerkunde*, s. 19.
(**) Bkz. K. M a r x: *Kapital*, c. III, s. 203-204, Costes edisyonu.

üçüncüsünün ise bâtıl itikatlara kapıldığı ve bu yüzden rahipler makûlesinin sultası altına düştüğü, vs... farzediliyordu. Böyle bir anlayış, meselâ, Buckle'nin gözünde hâlâ üstün bir değer taşımaktadır (*). Marx'a göre, coğrafî çevre insanlar üzerine, *üretim ilişkileri aracılığı ile* etkili olur. *Bu üretim ilişkileri belirli bir çevre içinde, üretim güçleri temeli üzerinde doğar ve bu üretim güçlerinin ilk gelişme şartı da işte bizzat bu çevrenin özelliklerinden ibarettir.* Modern etnoloji bu görüşe gittikçe daha fazla katılmakta ve, dolayısıyle, "uygarlık" tarihinde "ırk" için gittikçe daha az bir yer ayırmaktadır. Ratzel, "belli bir uygarlık fonuna sahip olmanın ırkın kendisiyle hiçbir ilgisi yoktur" diyor (26).

Fakat, bir kere belli bir "uygarlık" durumuna erişildi mi, bunun "ırk"ın (**) fizik ve pisişik nitelikleri üzerinde etkisini göstermemesi imkânsızdır.

Coğrafî çevrenin sosyal insan üzerindeki etkisi bir *değişken nicelik* teşkil eder. Bu çevrenin özellikleri tarafından şartlandırılan üretim güçlerinin evrimi, insanın tabiat üzerindeki hâkimiyetini artırır ve, bu suretle, insanla onu saran coğrafî çevre arasında

---

(*) *History of civilisation in England*'ına bakınız, c. I, Leipzig, 1865, s. 36-37. Buckle'ye göre, bir kavmin özel karakterini belirleyen dört sebepten biri olan "ülkenin genel görüntüsü" (*the general aspect of nature*), özellikle hayalgücü üzerinde etkili olur. Fazlasıyle gelişmiş bir hayalgücü ise bâtıl itikatları doğurur ki, bunlar da bilginin gelişmesini yavaşlatır. Peru'da yer sarsıntılarının sıklığı, yerlilerin hayalgücü üzerinde etkili olmak suretiyle onların politik rejimleri üzerine de etki yapmıştır. İspanyollar'la İtalyanlar'ın bâtıl itikatlı olmaları da yine depremler ve yanardağ indifaları yüzündendir (*ay. es.* s. 112-113). Bu doğrudan psikolojik etki, kültürel gelişmenin ilk safhalarında özellikle güçlüdür. Bununla birlikte, modern bilim aynı ekonomik gelişme seviyesinde bulunan ilkel ırkların dinî inanışları arasında göze çarpıcı bir benzerlik tespit etmektedir. Buckle'nin XVII. yüzyıl yazarlarından alınma fikirleri, evvelce H i p p o k r a t e s tarafından ifade edilmişti (bkz. *Havalara, sulara ve yerlere dair*, Coray tercümesi, Paris, 1800, paragraf 76, 85, 86, 88, vs.)

(**) Irka dair her husus için J. F i n o t'nun enteresan travayına bakınız: *le Préjugé des races*, Paris, 1905. W a i t z şöyle diyor: "Bellibaşlı meşguliyet ile ulusal karakter arasında mevcut bağlılık hakkında, zenci kabileler göze çarpıcı bir misal oluştururlar" (*Anthropologie der Naturvölker*, II, s. 107.)

yeni bir ilişki yaratır. Bugünkü İngilizler bu coğrafî çevre üzerine, Julius Sezar zamanında İngiltere'de yaşayan kabilelerin yaptığından büsbütün başka bir şekilde karşı etkide bulunmaktadırlar. Belli bir ülke halkının karakterinin, bu ülkenin coğrafî şartları aynı kaldığı halde, temelinden değişebileceği itirazı bu suretle kesin olarak bertaraf edilmiş bulunmaktadır.

VIII

Belli bir ekonomik yapıdan doğma hukukî ve siyasî ilişkiler (*), sosyal insanın bütün psikolojisi üzerinde kesin bir etki icra eder. Marx şöyle der: "Farklı mülkiyet şekilleri üzerinde, sosyal hayat şartları üzerinde, çeşit çeşit ve kendine özgü duyumlar, hayaller, düşünce ve hayat görüşü tarzlarından ibaret bütün bir üstyapı yükselir." "Varlık", "düşünce"yi belirler. Denilebilir ki, bilimin sosyal gelişme sürecinin izahında kaydettiği her yeni ilerleme, modern materyalizmin bu temel tezi lehinde yeni bir kanıt oluşturmaktadır.

Daha 1877'de, Ludwig Noiré şöyle yazıyordu:

Dili ve kültür hayatını doğuran şey, ortak bir amacaya yönelik ortak faaliyet, atalarımızın ilk çalışma şekli olmuştur (**).

L. Noiré, bu dikkate değer düşünceyi geliştirerek başlangıçta dilin, objektif dünyaya ait şeyleri *şekiller* olarak değil, fakat *şekil*

(*) Ekonominin sosyal ilişkiler üzerinde yaptığı etki hakkında bkz. E n g e l s: *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin menşei*, Costes ed. 1936; R. H i l d e b r a n d: *Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen*, I. kısım, Jena, 1896. Hildebrand, maalesef, ekonomik verileri iyi kullanmayı bilmiyor. T. A c h e l i s enteresan broşüründe: *Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte*, Leipzig, 1904, hukuku sosyal gelişmenin ürünü olarak incelemekle birlikte, bu gelişmeyi neyin şartlandırdığı sorununu derinleştirmemektedir. M. Vaccaro'nun kitabında (*Hukukun ve devletin sosyolojik temelleri*, Paris 1898) sorunun bazı yanlarına ışık tutan, teferruata ait dağınık birçok gözlemlere rastlanıyorsa da, sonuç olarak, yazarın kendisi bu konuda açık bir fikre varmış değildir. Yine bkz. T e r e s a L a b r i o l a: *Revisione critica delle piu recenti teorie sulle origini del Diritto*, Roma, 1901.

(**) *Der Ursprung der Sprache*, Mayence, s 331.

almış şeyler olarak (*nicht als Gestalten, sondern als gestaltete*); *aktif, bir aksiyon yapan* varlıklar olarak değil, fakat *pasif, bir aksiyona mâruz kalan* varlıklar olarak gösterdiğini belirtiyor (*) ve bunu aşağıdaki doğru mütalâa ile açıklıyor:

Bütün şeyler, ancak insanın aksiyonuna mâruz kaldıkları ölçüde onun görüşalanı içinde boy gösterirler, yani onun için eşya (şeyler) olarak mevcudiyet kazanırlar ve buna göre birer isim alırlar (**).

Kısaca, Noiré'nin kanısına göre, dilin ilkel köklerine muhtevasını veren, insan faaliyeti'dir (***). İlgiyle müşahede edilecek bir nokta da şu ki, Noiré, kendi teorisinin ilk tohumunu, insanın mahiyeti camiada, insanın insanla birliğindedir, diyen Feuerbach'ın bu düşüncesinde görüyordu. Noiré'nin Marx'tan habersiz olduğu besbellidir; yoksa, dilin oluşumunda *faaliyet*'in rolü hakkındaki anlayışının, tercihan "temaşa" kelimesini kullanan Feuerbach'ın aksine olarak, bilgi teorisinde özellikle insan faaliyeti üzerinde ısrar eden Marx'ın anlayışına daha yakın olduğunu farkederdi (27).

Üretim süreci içinde insan faaliyetinin karaktèrinin, üretim güçlerinin durumu tarafından belirlendiğini, Noiré'nin teorisi münasebetiyle yeniden hatırlatmamıza lüzum olmasa gerek. Bu apaçık bir şeydir. *Varlık* tarzının *düşünce* üzerindeki kesin etkisinin, sosyal ve entelektüel hayatları uygar kavimlerinkiyle kıyas edilemiyecek kadar basit olan ilkel ırklarda bilhassa göze görünür olduğunu kaydetmek daha faydalıdır. Van den Steinen, orta Brezilya yerlileri için, bunları ancak *av* temeli üzerine kurulmuş bir toplumun ürünü olarak düşündüğümüz zaman anlıyabileceğimizi yazar. Der ki:

Bunların tecrübelerinin başlıca kaynağı, hayvanlarla olan temaslarıydı; ve tabiatı izah etmek, bir dünya görüşü meydana getirmek için... en başta bu tecrübeden yararlanıyorlardı (****).

(*) *Ay. es.*, s. 341
(**) *Ay. es.*, s. 347.
(***) *Ay. es.*, s. 369.
(****) *Unter den Naturölkern Zentral-Brasiliens*. s. 201. Berlin, 1894.

Avdan ibaret bir hayatın şartları, yalnız bu kavimlere özgü dünya görüşünü değil, aynı zamanda onların ahlâkî fikirlerini, duygularını, — yine aynı yazarın belirttiğine göre —, hattâ sanat zevklerini belirlemiştir. *Çoban kavimler*'de de tamamen aynı şeyi görüyoruz. Bunların arasında, Ratzel'in *münhasıran çoban* adını verdiği kavimlerde "konuşma konularının %90'ı sığır ve davar, bunların orijini, huyları, nitelikleri ve kusurlarıdır (*)". "Uygar Almanlar"ın son zamanlarda, hayvanca bir gaddarlıkla uslandırdıkları bahtsız *Herreros*'lar, işte bu "münhasıran çoban kavimler"dendi (**).

İlkel avcı için başlıca tecrübe kaynağı *davar ve sığır* olduğuna ve onun bütün dünya görüşü bu tecrübeye dayandığına göre, avcı kabilelerin bütün *mitoloji*'sinin — ki onlarda felsefenin olduğu kadar teolojinin ve bilimin de yerini tutar — muhtevaca bu kaynaktan çıkarılmış olmasında şaşılacak bir taraf yoktur.

Boşiman'ların mitolojisinin ayırt edici özelliği, diyor Andrew Lang, bunda hemen münhasıran hayvanların rol oynamasıdır. Bunların tutarsız efsanelerinde, arasıra ortaya çıkan bir ihtiyar kadından gayrı insanın hiçbir rolü yoktur (***).

Br. Smith'e göre, Boşiman'lar gibi henüz *avcılık* safhasında

---

(*) *Ay. es.*, s. 205-206.

(**) "Münhasıran çoban kavimler" hakkında özellikle Gustav Fischer'in kitabına bakınız: *Eingeborene Süd-Afrikas*, Breslau, 1872. Fischer diyor ki: "Bir Kâfiriyyeli'nin ideali, hayal ettiği ve şarkılarında tercihan övdüğü şey, onun sığırlarıdır, yani en kıymetli malıdır. Davar ve sığırların övülmesiyle kabile reisinin övülmesi şarkılarda birbirini izler ve kabile reisinin övülmesinde de yine onun davar ve sığırları büyük bir rol oynar" (c. I, s. 85). Davar ve sığırların bakımı Kâfiriyye insanının gözünde en şerefli iştir (I, s. 85); savaşın dahi Kâfiriyyeli'nin en gözde uğraşı olmasının başlıca sebebi, savaş fikrinin onun kafasında davar ve sığırdan ibaret bir ganimet fikrine bağlı olmasıdır (I, s. 79). "Kâfiriyyeliler'de anlaşmazlıkların kökü davar ve sığırlarla ilgili" (I, s. 322). Fischer, avcı Boşimanların hayatını da gayet enteresan bir şekilde tasvir etmiştir (I, s. 424 ve devamı).

(***) *Mitoslar, kültler ve dinler*, Charillet çevirisi, Paris, 1896, s. 332.

bulunan Avustralya yerlilerinin başlıca tanrıları, kuşlar ve hayvanlardır (*).

İlkel ırkların dini, şimdilik, henüz yeteri kadar araştırılmamıştır. Fakat, bu konuda şu ana kadar bildiklerimiz, şu kısa Feuerbach-Marx formülünün mutlak doğruluğunu teyit ediyor: "insanı yapan din değil, dini yapan insandır". Taylor şöyle der:

Şurası apaçıktır ki, insan bütün kavimlerde ulûhiyetin tipini oluşturmuştur. Bu durum, insan toplumu ile onun hükûmetinin, neden dolayı gökyüzü toplumunun ve gökler saltanatının temsiline örneklik ettiğini açıklar (**).

Bu, hiç şüphesiz, materyalistçe bir din anlayışıdır. Bilindiği gibi, Saint-Simon aksi görüşü tutuyor, eski Yunanlılar'ın sosyal ve politik rejimini onların dinî inanışlarıyle izah ediyordu. Fakat, bilimin artık ilkel ırkların teknik gelişmesi ile onların dünya görüşleri arasında mevcut sebeplilik bağını keşfetmeye başlamış olması çok daha önemli bir olaydır (***). Bilimin bu yönde yapacağı bir çok değerli keşifler bulunduğuna şüphe yoktur (28).

İlkel toplumun *ideolojiler*'i arasında *sanat* halen en iyi araştırılmış olanıdır. Bu alanda, tarihin maddeci açıklanışının doğruluğuna ve, tâbir caizse, *kaçınılmazlığına* en itiraz götürmez ve en ikna edici kanıt oluşturan son derece bol malzeme top-

---

(*) Burada, insanın başlangıçta tanrılarını hayvan şeklinde tasavvur ettiğini söyliyen R. Andree'nin bu belirtmesini hatırlatmak yerinde olur. "Daha sonra, hayvanlar antropomorfik sıfatlarla düşünülmeye başlanınca, insanların hayvanlara metamorfozu mitosu doğar." (*Ethnographische Parallele und Vergleiche, Neue Folge*, Leipzig, 1889, s. 116.) Hayvanlar hakkında antropomorfik fikirlerin meydana çıkması, üretim güçlerinin nispeten yüksek bir gelişme seviyesine ulaşmış olmasını şart koşar. Keza karş. F r o b e n i u s: *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, s. 24.

(**) *İlkel uygarlık*, Paris, 1876, c. II, s. 322.

(***) Karş. G. S c h u r z: *Vorgeschichte der Kultur*, Leipzig ve Viyana, 1909, s. 559,564. İleride başka bir vesileyle tekrar bu konuya döneceğiz.

lanmıştır (*).

Yukarıda adı geçen yazarlardan aldığımız aşağıdaki tezlerden, modern bilimin, sanatın doğuşu meselesinde ne gibi sonuçlara vardığı görülecektir.

Hörnes diyor ki:

Süs sanatı, ancak onun maddî ön şartı olan endüstriel faaliyetten hareketle gelişebilir... Hiçbir endüstrisi olmıyan kavimlerin süs sanatı yoktur ve olamaz (**).

Von den Steinen, *resim*'in (*Zeichnen*) objeleri göstermek için *pratik amaçlar*'la kabul edilmiş olan *işaretler* (*Zeichen*)'den çıkmış olduğu kanısındadır.

Bücher'in varmış olduğu sonuca göre,

iş, musiki ve şiir, ilkel safhalarında, herhalde tek bir malgama teşkil ediyorladı. Fakat bu üçlünün temel unsuru, iş idi ve öbür ikisi ancak tâli bir değer taşıyordu.

Bücher'in kanısınca, "şiirin kaynağı iş'de aranılmalıdır". Bir cümleyi oluşturan kelimelerin hiçbir dilde ritmik bir sıra halinde olmadığı görülür. Şu halde, insanların, dillerinin sıradan kullanılışı

(*) Bu malzeme o kadar çoktur ki, burada bu konuya ait literatürün ancak en önemli eserlerini sayabileceğiz: Schweinfurth: *Artes Africanae*, Leipzig, 1875; R. Andree: *Ethnographische Parallelen, "Das Zeichnen bei den Naturvölkern"* başlıklı yazı: Von den Steinen: *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894; C. Mallery: *Picture Writing of the American Indians-Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1893 (müteakip yıllara ait raporlar, tekniğin, özellikle dokuma sanatının süsleme üzerindeki etkilerine dair değerli bilgiler içermektedir); Hoernes: *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, Viyana, 1898; Ernst Crosse: *Die Anfänge der Kunst* ve diğer kitabı: *Kunstwissenschaftliche Studien*, Tübingen, 1900; Yrjö Hirn: *Der Ursprung der Kunst*, Leipzig, 1904; Karl Bücher: *Arbeit und Rythmus*. 3. baskı, Leipzig, 1902; Gabriel ve Adr. de Mortillet: *le Préhistorique*, Paris, 1900, s. 217-230; Hörnes: *Der diluviale Mensch in Europa*, Brunswick, 1903; Sophus Müller: *l'Europe préhistorique*, danimarkacadan çeviren Em. Philippot, Paris, 1907; Rich. Wallaschek: *Anfänge der Tonkunst*, Leipzig, 1903 (29).

(**) *Urgeschichte*, vs., s. 38.

yolu ile vezinli şiir diline varmış olmalarına imkân yoktur. Sıradan dilin iç mantığı buna karşı idi. Öyleyse, ritimli dilin doğuşunu nasıl açıklamalı? Bücher, vücudun ritmik ve koordone hareketlerinin imajlı dile de kendi koordinasyon kanunlarını vermiş olduğunu farzediyor. Evrimin aşağı kademelerinde, bu ritmik *hareketler*'e *şarkı*'nın eşlik etmiş olması pekâlâ kabul edilebilir. Fakat, vücut hareketlerinin koordinasyonunu nasıl izah etmeli? *Üretim sürecinin karakteri ile...* Böylece, "*nazmın sırrı üretim faaliyetinde bulunuyor* (*)" demektir.

R. Wallaschek, ilkel ırklarda *sahne temsilleri*'nin kaynağı hakkındaki görüşünü şu sözlerle ifade ediyor (**):

Bu sahne oyunlarının konuları şunlardır:

1. Av, savaş, sandalcılık (avcılarda, hayvanların yaşayışı, huyları; hayvan pandomimaları ve maskeli pandomimalar (***);

2. Davar ve sığırların yaşayışı ve huyları (çoban kavimlerde);

3. İş (tarımcı kavimlerde: tohum ekilmesi, buğday harmanı, bağların bakımı).

Temsil, şarkı söyleyip oynıyan bütün kabile (koro) tarafından verilir. Şarkı, gelişigüzel sözlerle söylenir, çünkü şarkıların muhtevası işin sahnelik tarafından (pandomima) ibarettir. Günlük yaşayışın, ancak hayat mücadelesi bakımından yapılması mutlaka gerekli olan hareketleri tasvir edilir.

Wallaschek, birçok kabilede bu gibi temsiller sırasında koronun, birbiri karşısında yer alan iki tarafa ayrılmış olduğunu söyliyerek şunları ilâve ediyor:

İşte, başlangıçta o da bir hayvan pandomiması olan Yunan dramının ilkel şekli böyleydi. Yunanlılar'ın ekonomik hayatında en büyük rolü oynıyan hayvan keçi idi (trajedi kelimesi buradan doğmuştur ve *tragos* kelimesinden, yani teke'den gelir).

(*) *Arbeit und Rythmus*, s. 342.

(**) *Anfänge der Tonkunst*, s. 257.

(***) Bu maskeler de, genel olarak, hayvanları temsil eder.

Varlığın düşünce tarafından değil, düşüncenin varlık tarafından belirlendiği tezini doğrulayan bundan daha parlak bir misal tasavvur edilemez.

IX

Ekonomik hayat, üretim güçlerindeki büyüyüşün etkisi altında gelişir. Üretim süreci içinde insanlar arasında mevcut ilişkilerin ve bu ilişkilerle birlikte insanın psişik durumunun neden dolayı değiştiği bu şekilde açıklanır. Marx şöyle der:

Toplumun *üretim güçleri*, evrimlerinin belli bir aşamasında, toplum içinde mevcut üretim ilişkileriyle yahut, hukuk diliyle söylersek, mülkiyet ilişkileriyle — o vakte kadar bu kuvvetlerin evrimini çerçevelemiş olan ilişkilerle — çelişki haline girerler. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin evrimini kolaylaştıran şekiller iken, bunları köstekliyen birer zincir olurlar. O zaman, bir sosyal revolüsyon devri açılır. Ekonomik temelin transformasyonu ile birlikte, bu temel üzerinde kurulmuş olan bütün muazzam üstyapı, bazen yavaş, bazen hızlı bir şekilde transformasyona uğrar... Hiçbir sosyal formasyon, kendilerine yeter saha sağladığı üretim güçleri tümüyle gelişmeden ortadan kalkmaz; ve yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, mevcudiyetleri için zorunlu olan maddî şartlar bizzat eski toplumun bağrında olgunlaşmadan önce asla evvelkilerin yerini almaz (30). Bunun içindir ki, insanlık daima çözebileceği problemleri koyar; çünkü, yakından bakılırsa görüleceği gibi, problemin kendisi ancak çözülmesi için gerekli maddî şartlar zaten mevcut olduğu veya, hiç değilse, meydana çıkış yolunda bulunduğu yerde doğar (*).

Burada, gözlerimizin önünde hakikî bir "cebir formülü", sosyal evrimin hâlis materyalist bir "cebir formülü" bulunmaktadır. Bu cebir formülünde, "*sıçramalar*"a — sosyal revolüsyon devri — yer olduğu gibi, *tedricî transformasyonlar*'a da yer vardır. Belli bir eşya düzeninin özelliklerinde nicelik bakımından meydana gelen tedricî transformasyonlar, sonunda bir nitelik değişikliğine, yani *eski üretim tarzı*'nın — yahut Marx'ın bu du-

(*) Bkz. *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*'nın önsözü. İn *Etudes philosophiques*, s. 69, Editions sociales, 1947.

rumda kullandığı deyimle, eski formasyonun — ortadan kalkarak yerine yeni bir üretim tarzının geçmesine varır. Marx'a göre, doğuya özgü, antik, feodal ve çağdaş burjuva üretim tarzları, genellikle, toplumun ekonomik evriminin birbirini izleyen ("müterakkî") devirleri olarak telâkki edilebilir. Fakat, bilâhare, Morgan'ın ilkel topluma dair kitabını okuduktan sonra, Marx'ın, *antik* üretim tarzı ile *doğuya özgü* üretim tarzı arasında mevcut ilişki hakkındaki anlayışını değiştirmiş olduğuna inanmak icap eder. Gerçekten de, *feodal* üretim tarzının ekonomik gelişme mantığı, *kapitalizm*'in zaferini gösteren sosyal devrime vardığı halde, meselâ *Çin*'in yahut *eski Mısır*'ın ekonomik gelişme mantığı hiç de *antik* üretim tarzının ortaya çıkmasına götürmemiştir. Birinci halde, gelişmenin, biri *diğerini takip eden* ve bunun tarafından *doğurulan* iki safhası söz konusu iken; ikinci hal, daha çok, ekonomik gelişmenin *birarada mevcut iki tip*'ini bize sunmaktadır. *Antik toplum, klanlı sosyal organizasyon*'dan sonra gelmiştir; ve doğuya özgü *sosyal rejim*'e tekaddüm eden de yine bu klanlı sosyal organizasyondur. Bu ekonomik organizasyon tiplerinin ikisi de, üretim güçlerinin büyümesi sonucu olarak meydana çıkmıştır. Üretim güçlerinin bu büyüyüşü, klana dayanan sosyal organizasyonun bağrında vuku bulmuş ve en sonda bu organizasyonun dağılmasını gerektirmiştir. Ve bu iki ekonomik organizasyon tipi birbirinden son derece farklı ise, bunun sebebi bunların bellibaşlı ayırt edici özelliklerinin *coğrafî çevrenin etkisi altında* meydana gelmiş olmasıdır. Coğrafî çevre, *bir durumda*, üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesine ulaşmış olan toplum için filân üretim ilişkileri manzumesini gerekli kılarken, *başka* bir durumda birincisinden iyice farklı bir başka üretim ilişkileri manzumesini gerekli kılmaktaydı.

Klan tarzındaki *organizasyon*'un keşfi, şüphe yok ki, *hücre*'nin keşfinin biyolojide oynamış olduğu rolün aynını sosyolojide oynamaya namzettir. Ve Marx'la Engels, klan organizasyonunu bilmedikleri sürece, onların sosyal evrim teorilerinde önemli bazı eksiklikler olmamasına imkân yoktu. Nitekim, Engels kendisi de daha sonra bunu kabul etmiştir.

Fakat, sosyal evrimin aşağı safhalarının anlaşılmasını ilk defa

olarak sağlıyan klan sosyal organizasyonunun keşfedilmesi tarihin maddeci açıklanışına karşı değil, sadece onun *lehinde* yeni ve güçlü bir kanıt olmuştur. Bu keşif, sosyal varlığın ilk safhalarına ait süreci ve bu sosyal varlığın o zamanlar sosyal düşünceyi nasıl belirlemekte olduğunu daha iyi anlamak imkânını sağlamış ve bu suretle sosyal düşüncenin sosyal varlık tarafından belirlendiği hakikatine göz kamaştırıcı bir parlaklık kazandırmıştır.

Bunu söz gelişi olarak söyledik. Burada dikkatle üzerinde durmamız gereken başlıca şey, Marx tarafından belirtilen şu noktadır: üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesinde kurulmuş olan mülkiyet ilişkileri, *bu güçlerin büyümesini* bir süre için kolaylaştırır, sonra bunları *kösteklemeye* başlar (*). Üretim güçlerinin belli bir durumu, belirli bazı üretim ilişkilerinin ve, özellikle, mülkiyet ilişkilerinin doğmasına *sebep* olmakla birlikte, bu ilişkiler *söz konusu sebebin sonucu olarak* bir kere ortaya çıktıktan sonra bu sebep üzerine etki yapmaya başlarlar. Böylece, üretim güçleri ile sosyal ekonomi arasında bir karşılıklı *aksiyon* ve *reaksiyon* sistemi kurulur. Öbür yandan, ekonomik temel üzerinde bütün bir sosyal ilişkiler ve aynı türden [yani sosyal] duygu ve görüşler üstyapısı yükselir. İmdi, bu üstyapı da ekonomik gelişmeyi başlangıçta kolaylaştırıp sonraları kösteklediğine göre, üstyapı ile temel arasında da karşılıklı bir *aksiyon* ve *reaksiyon* teessüs eder. Bu olay, *ilk bakışta* tarihî maddeciliğin temel tezini nakzeder gibi görünen fenomenlerin esrarını tümüyle çözer.

Marksizmin sözüm ona tek yanlı karakteri ve ekonomik faktörden gayrı sosyal evrimin bütün "faktörler"ini güya hor

---

(*) Kölelik rejmine dönelim. Bu rejim, belli bir seviyede, üretim güçlerinin *gelişmesine yardım eder*, fakat sonra bunları *kösteklemeye* başlar. Batının uygar milletlerinde köleliğin *ortadan kalkması*, bu milletlerin *ekonomik gelişmesi* sonucudur. (Kölelik hakkında, prof. E t. C i c o t t i'nin enteresan eserine bakınız: *Il tramonto della schiavitù*, Torino, 1899).

J. - H. S p e k e, *Nil'in kaynakları*'nda (Paris, 1865, s. 21), zencilerde kölelerin kaçmayı, kendileri için para ödemiş olan efendilerine karşı şerefsizce ve küçük düşürücü bir hareket saydıklarını söyler. Yine bu *köleler*'in, kendi durumlarını *ücretli* işçilerin durumundan daha şerefli gördüklerini de buna ilâve etmek lâzımdır. Bu gibi görüşler, "köleliğin henüz bir *ilerleme* fenomeni olmakta devam ettiği" bir toplum sahfasına uygun düşer.

gördüğü hakkında şimdiye kadar Marx'ın "eleştiriciler"i tarafından söylenmiş olan şeylerin hepsi, sırf, Marx ve Engels'in "*temel*" ile "*üstyapı*" *arasındaki karşılıklı aksiyon ve reaksiyona* ayırdıkları rolü anlamamaktan ileri gelmektedir. Marx ve Engels'in, meselâ politik faktörün önemini ne kadar çok takdir ettiklerine kanaat getirmek için, *Manifesto*'nun burjuvazinin kurtuluş hareketinden bahseden sayfalarını okumak yeter. Burada şöyle denilmektedir:

Derebeylerin tahakkümü altında ezilen sınıf, komünlerde silâhlı ve kendi kendini yöneten asosyasyon, şurada hür beledî cumhuriyet, burada monarşinin haraca bağlı tiers état'sı, daha sonra, manüfaktür devri boyunca, sınırlı veya mutlak monarşilerde asilzadeler sınıfına karşı denge unsuru ve büyük monarşilerin kilit taşı olan burjuvazi, büyük endüstrinin ve cihan pazarının kuruluşundan beri, nihayet, modern temsilî devlette politik iktidarı münhasıran kendi eline aldı. Modern hükûmet, bütün burujuva sınıfının müşterek işlerini yöneten bir heyetten başka bir şey değildir (*).

Politik "faktör"ün önemi burada yeterli bir açıklıkla gözüküyor — hattâ, bazı "eleştiriciler" bunu abartılı bulmaya kadar gidiyorlardı. Fakat, bu faktörün menşei ve gücü ile burjuva toplumunun gelişmesinin her belli döneminde aksiyonunu icra ediş tarzı da yine *Manifesto*'da, ekonomik gelişmenin gidişiyle açıklanmıştır ve, dolayısıyle, *"faktörler"in çeşitliliği aslî sebebin birliği*'ne asla zarar vermez.

Politik ilişkilerin ekonomik hareketi etkilediğine şüphe yoktur, ama *politik ilişkilerin ekonomik hareketi etkilemeden önce, onun tarafından yaratılmış olduğuna* da şüphe yoktur.

Sosyal insanın, Stammler tarafından biraz tek taraflı bir tarzda *sosyal kavramlar* diye adlandırılan *psişik* durumu için de aynı şeyi söylemek gerekir. *Manifesto*, onu yazanların, ideolojik "faktör"ün değerini iyice anlamış olduklarını itiraz götürmez bir şekilde kanıtlıyor. Fakat, aynı *Manifesto*'ya göre, ideolojik "faktör"ün, toplumun gelişmesinde önemli bir rol oynamasına

---

(*) Karl Marx ve F. Engels: *Manifesto*, s. 12-13, E. S., 1947.

rağmen, *daha önce bizzat bu gelişme tarafından yaratılmış olduğunu* görüyoruz.

Antik dünya çöküş yolunda iken, eski dinler hıristiyanlık tarafından mağlûp edildiler. XVIII. yüzyılda, hıristiyanlığa ait fikirler yerlerini ilerici fikirlere bıraktıkları zamansa, feodal toplum o zamanlar devrimci olan burjuvaziye karşı son savaşını veriyordu (*).

Fakat, bizi ilgilendiren konuda, *Manifesto*'nun son bölümü daha da ikna edicidir. Yazarlar, burada, kendi fikirdaşlarının, burjuvazinin menfaatleri ile işçi sınıfının menfaatleri arasında mevcut antagonizma hakkında işçilere mümkün olduğu kadar açık bir bilinç aşılamaya çalıştıklarını söylüyorlar. Anlaşılacağı gibi, ideolojik "faktör"e önem vermiyen bir kimsenin herhangi bir sosyal gruba herhangi bir konuda bilinç kazandırmağa çalışması için hiçbir sebep olamaz.

X

Marx ve Engels'in başka yazılarına tercihle *Manifesto*'yu anmamızın sebebi, bu eserin, bazı "eleştiriciler"in temin ettiklerine göre, onların çeşitli sosyal gelişme "faktörler"i arasında mevcut ilişkiler hakkında özellikle "tek taraflı" bir anlayışa sahip bulundukları ilk faaliyet dönemlerine ait olmasıdır. Açıkça gördüğümüz gibi bu dönemde dahi, Marx ve Engels, eşyayı "*tek taraflı [bir] tarzda*" anlamalarıyle değil, sadece *monizm*'e olan eğilimleriyle "eleştirici" beylerin observasyonlarında pek açık bir şekilde kendini gösteren *eklektizm*'e karşı duydukları tiksintiyle temayüz ediyorlardı.

Engels'in *Sozialisticher Akademiker*'de yayımlanan, biri 1890, diğeri 1894 yılında yazılmış iki mektubuna sık sık başvurulmaktadır. İddia edildiğine göre, Marx'ın dostu ve çalışma arkadaşının fikirlerinde güya meydana gelen evrimin apaçık bir kanıtını oluşturan bu iki mektuba, bay Bernstein mal bulmuş mağrıbî gibi yapışmıştır. Bay Bernstein, bu mektuplardan, fikrince

(*) *Ay. es.*, s. 26.

ikna gücü en fazla olan iki pasaj çıkarmış. Bu iki pasajı buraya almayı gerekli buluyoruz, çünkü bunlar bay Bernstein'in kanıtlamak istediği şeyin tam tersini kanıtlamaktadırlar.

Bu pasajlardan birincisi şudur:

Şu halde, burada, karşılıklı olarak birbirini çelmeliyen sayılamıyacak kadar çok kuvvetler, sonsuz bir grup kuvvet paralelogramları bulunuyor demektir ki, bunun muhassalası — [yani] tarihî olay — da, bir bütün olarak, *bilinçsizce*, körce hareket eden bir kuvvetin ürünü sayılabilir. Her bireyin isteği, başka bireylerin herbiri tarafından engellenir ve bundan ortaya hiç kimsenin istememiş olduğu bir şey çıkar (*).

İşte, bu da ikinci pasaj:

Siyasî, hukukî, felsefî, dinî, edebî, artistik, v.s. gelişme, iktisadî gelişmeye dayanır. Fakat, bunların hepsi de hem birbirleri üzerine, hem de ekonomik temel üzerine karşı etkide bulunurlar (**).

Bay Bernstein, *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* adlı eserin, ekonomik "temel" ile bu "temel" üzerinde yükselen "üstyapı" arasında bağlılık bulunduğunu belirten önsöz'üne nispetle "bunun biraz farklı ses verdiğine" hükmetmiş. Peki ama niçin "farklı"? Yukarıdaki pasaj, gerçekte, söz konusu önsözde söylenilenleri tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor. Bu politik ve daha başka gelişmeler, ekonomik gelişmeye dayanır. Besbelli, bay Bernstein'ın kendisi *Katkı*'nın önsözünü biraz farklı bir şekilde, yani "ekonomik temel" üzerinde yükselen sosyal ve ideolojik üstyapının bu "ekonomik temel"e hiçbir etki yapmadığı anlamında anlamış. Fakat, Marx'ın düşüncesini bu tarzda anlamaktan daha yanlış bir şey olamıyacağını biz artık biliyoruz. Zaten, bay Bernstein'ın "eleştiri" denemelerini yakından izlemiş olan kimseler, bir vakitler Marx'ın doktrinini popülarize etmeye kalkışmış olan bir insanın, daha önce bu doktrini anlamak zahmetine katlanmamış ya da, daha doğrusu, anlamaktan âciz kalmış olduğunu görerek omuz silkmekten kendilerini alamıyorlardı.

(*) Joseph Bloch'a mektup, 21 eylül 1890, in *Etudes philosophiques*, s. 124, Editions sociales, 1947.

(**) Heinz Starkenburg'a mektup, 25 ocak 1894, *ay. es.*, s. 132.

Bay Bernstein tarafından zikredilen mektupların ikincisinde, Marx ve Engels'in tarih teorilerinin sebep-sonuçluk anlamını anlamak bakımından, yukarıya almış olduğumuz ve bay Bernstein'ın son derece yanlış anladığı satırlardan belki de çok daha önemli olan pasajlar vardır. Bu pasajlardan birinde şöyle deniliyor:

Demek oluyor ki, şurada burada sırf kolaylık olsun diye düşünüldüğü gibi, insanların tarihini ekonomik durumun otomatik etkisi değil, bizzat insanlar yaparlar; ama, bunu [bu tarihi] şartlandıran belli bir ortak içinde, daha önceki gerçek şartların temeli üzerinde yaparlar. Ve bu şartlar arasında, ekonomik şartlar, diğer politik ve ideolojik şartların ne kadar etkisi altında kalırsa kalsınlar, yine de son tahlilde belirleyici şartlar olup, bir uçtan bir uca her şeyi anlamanızı mümkün kılan biricik kılavuz ipi oluştururlar (*).

Marx ve Engels'in tarih doktrinini, "ekonomik durum otomatik olarak etkiler" şeklinde yorumlayan kimseler arasında, şimdi gördüğümüz gibi, bizzat bay Bernstein — henüz "özakideci" olduğu dönemde iken — da bulunuyordu. Marx'ın, "*marksizmden idealizme*" tornistan etmiş "eleştirici"lerinden büyük bir kısmını da yine bu kimseler sırasına sokmak gerekir. Tarihi, ekonominin otomatik hareketinin değil, insanların yaptığını keşfedip, bunu "tek taraflı" düşünen şu Marx'la Engels'e gösterirken, bu derin düşünceli kişilerin kibirinden geçilmiyor. Bunlar, böylelikle, Marx'ın malını Marx'a satmaya kalkışıyorlar ve inanılmaz saf-dillikleri içinde akıllarından bile geçirmiyorlar ki, *eleştirdikleri Marx*'ın hakikî Marx'la isim ortaklığından gayrı hiçbir ilgisi yoktur. Bu "eleştiriciler"in kafasında, bu iki Marx'tan hakikaten "çok taraflı" olan birincisi onların uydurmasından başka bir şey değildir. Bu soy "eleştiriciler"in, tarihî maddecilikte herhangi bir "tamamlama" veya "düzeltme" yapmakta mutlak bir aciz göstermiş olmaları tabiîdir. Bunun için, artık onlarla oyalanmıyarak, söz konusu teorinin temellerini atmış olan insanlarla meşgul olmayı tercih edeceğiz.

Belirtilmesi son derece önemli olan nokta şu ki, Engels,

(*) *Heinz Starkenburg'a mektup.*

ölümünden az zaman önce, ekonominin, tarihte aksiyonunu "otomatik" bir şekilde gösterdiği hakkındaki anlayışı reddederken, *Marx'ın daha 1845 yılında yazmış olduğu ve bizim evvelce andığımız, Feuerbach hakkındaki üçüncü tezde söylediklerini tekrarlamaktan* — hemen hemen aynı kelimelerle — *ve komanterini yapmaktan başka bir şey yapmıyordu.* Gerçi, bir yandan, insanlar ortamın ürünüdürler; ama, bir yandan da, bu ortam insanlar tarafından değiştirilir. Marx, kendinden önceki materyalizmi bunu unutmuş olmakla kınıyordu. Dolayısıyle, Marx'ın anlayışına göre, materyalizmin tarih alanındaki vazifesi, bizzat kendileri *"ortam"ın ürünü olan insanların, bu ortamı ne şekilde değiştirebildiklerini* izah etmekten ibarettir. Ve Marx, bu problemin çözülüşünü, insanların iradesine bağlı olmıyan şartların zoru ile kurulan üretim ilişkilerinde bulunuyordu. Üretim ilişkileri, *insanlar arasında* sosyal üretim süreci içinde kurulan *ilişkiler*'dir. *Üretim ilişkilerinin değişmiş olduğunu* söylemek, sosyal üretim süreci içinde *insanlar arasında mevcut ilişkilerin değişmiş olduğunu* söylemekle birdir. Bu ilişkilerdeki değişme "otomatik bir tarzda", yani *insanların faaliyetinden bağımsız olarak* cereyan edemez, çünkü bu ilişkiler *insanlar arasında, onların faaliyet süreci içinde kurulan ilişkiler*'dir.

Fakat, bu ilişkiler, insanların onları değiştirmek *istiyebilecekleri* yönden büsbütün başka bir yönde değişebilirler ve nitekim çoğu kez değişmektedirler de. "Ekonomik yapı"nın karakteri ve bu karakterin değişme yönü insanların iradesine değil; üretim güçlerinin durumuna ve üretim ilişkilerinde meydana gelen ve bu güçlerin gelişmesi dolayısıyle toplum için zorunlu bir hal alan değişikliklerin türüne bağlıdır. Engels, bunu şu sözlerle açıklıyor:

İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, fakat şimdiye kadar, tam şeklini almış toplumlarda bile, bu işi ortak iradeyle veya bir genel plana göre yapmış değildirler. İnsanların özleyişleri birbirleriyle çatışır ve çatıştığı için de bu gibi toplumların hepsinde zorunluluk hüküm sürer ki, tesadüf bunun tamamlayıcısı ve kendisini gösteriş şeklidir (*).

(*) *Heinz Starkenburg'a mektup.* Açıklığı dolayısıyle burada rusça metin [fransızca] tercümeye esas alınmıştır (N.R.).

Beşerî faaliyet burada özgür bir faaliyet olarak değil, fakat *zorunlu* bir faaliyet, *yani kanunlara uyan ve bilimsel bir incelemeye konu teşkil edebilen* bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır. Demek oluyor ki, tarihî materyalizm, ortam'ın insanlar tarafından değiştirildiğini daima belirtmekle kalmaz, aynı zamanda, *bu değişme sürecini bilimsel bakımdan mütalâa etmek* imkânını da, ilk defa olarak, sağlar. Bunun içindir ki, tarihin maddeci açıklanışının, *bilim adına lâyık olduğunu iddia edecek her sosyoloji doktrini için* zorunlu olan *mukaddemeler*'i (prolegomenalar) sağladığını haklı olarak söyliyebiliriz.

Bu o kadar doğrudur ki, daha şimdiden sosyal hayatın herhangi bir yanı hakkındaki her inceleme, ancak konusunun *materyalistçe* izahına yaklaştığı ölçüde *bilimsel bir değer* kazanmaktadır. Ve, sosyolojideki şu mâhut "idealizmin yeniden dirilişi"ne rağmen, bilginlerin "ideal" üzerine ibret verici derin düşüncelere ve tumturaklı nutuklara dalmayıp, fenomenler arasındaki sebep-sonuç bağlılığını keşfe çalıştıkları her alanda bu türlü açıklamalar gittikçe daha yaygın bir hal almaktadır. Bugün, değil yalnız materyalist tarih anlayışının taraflısı olmıyan, fakat onun hakkında en ufak bir fikri bile bulunmıyan kimseler, tarihî araştırmalarında materyalist olarak gözüküyorlar. Ne var ki, bu materyalist anlayış hakkındaki bilgisizlikleri, yahut ona karşı besledikleri peşin hüküm, bu kimseleri söz konusu anlayışı bütün cepheleriyle kavramaktan alakoyarak, onları gerçekte tek taraflı ve dar denilmesi yerinde olan anlayışlara götürüyor.

XI

İşte bir örnek. Ünlü Fransız bilgini Alfred Espinas günümüz sosyalistlerinin can düşmanı olduğunu bu arada belirtelim —, on yıl önce, *Teknolojinin menşei* (*) adlı ve hiç olmazsa işlediği fikir itibarıyle son derece ilgi çekici bir "sosyolojik etüt" yayımlamıştı. Espinas, bu eserinde, insanlık tarihinde *pratik*'in daima *teori*'den önce geldiğine dair hâlis materyalist tezden hareketle, eski Yu-

(*) Paris, 1897.

nan'da *teknik*'in, din ve felsefenin, yani *ideoloji*'nin gelişmesi üzerindeki etkisini inceliyor. Espinas, bu gelişmenin her devresinde eski Yunanlılar'ın dünya görüşlerinin onların üretim güçlerinin durumu tarafından belirlenmiş olduğu sonucuna varıyor. Bu muhakkak ki gayet ilgi çekici ve önemli bir sonuçtur. Ama, tarihî fenomenlerin anlaşılması için materyalist metodu uygulamak itiyadında olan bir kimse, Espinas'nın "etüd"ünde ifade olunan fikri hiç şüphesiz pek tek taraflı bulacaktır. Şu sebeple ki, Fransız bilgini, ideolojinin başka gelişme "faktör"lerine, bu arada meselâ *sınıflar* mücadelesine hemen hiç dikkat etmemiştir. Oysa, bu "faktör"ün gerçekten pek büyük bir önemi vardır.

Sınıf ayrılığı bilmiyen ilkel toplumda üretim faaliyeti, dünya görüşü ile estetik zevk üzerinde *direkt* bir etki icra eder. Süs sanatı, motiflerini teknikten alır ve dans — ki böyle bir toplumda sanatların belki de en önemlisidir — çoğu kez bir üretim sürecini taklit etmekten ibaret kalır. Bu hal, ekonomik gelişmenin müşahede edebildiğimiz en alt kademesinde bulunan *avcı* kabilelerde (*) özellikle göze çarpar. Bunun içindir ki, ilkel insanın *psişik* durumunun onun *ekonomik faaliyet*'ine bağlı bulunduğundan bahsederken en başta bu kabilelere başvurmuştuk (31). Fakat, sınıflara bölünmüş bir toplumda ekonomik faaliyetin ideoloji üzerindeki doğrudan etkisi çok daha az görünür hale gelir. Bu anlaşılır bir şeydir. Meselâ, Avustralya yerlisi tarafından yapılan bir tür dans, onun *kök toplama işi*'ni mecazlı bir şekilde tekrarladığı halde, yine meselâ XVIII. yüzyıl Fransa'sının monden dilberlerini eğlendiren zarif danslardan hiçbiri tabiatıyle bu hanımların üretim işinin mecazlı ifadesi olamazdı, çünkü bunlar herhangi bir üretici işle uğraşmayıp, kendilerini "tatlı aşk ilmi" ne vermeyi tercih ediyorlardı. Avustralya yerlisinin dansını anlamak için, kadınlar tarafından yabani bitki kökleri toplanmasının Avustralyalı bir kabilenin hayatında oynadığı rolü bilmek elverir. Fakat, meselâ, *menuet*'yi anlamak için Fransa'nın XVIII.

(*) Avcı kavimlerden önce yemiş ve kök *toplayıcı* kavimler — şimdi Alman bilginleri tarafından kullanılan bir deyimle *Sammelvölker* — gelmiştir. Fakat, bildiğimiz vahşi kavimlerin hepsi de artık bu gelişme merhalesini aşmış bulunuyorlar.

yüzyıldaki ekonomisini bilmek hiç de elvermez. Bu sonraki halde, *üretici olmayan bir sınıfın psikolojisi*'nin bir ifadesi olan bir dans söz konusudur. Kibar tabaka denilen zümrenin "usul ve âdab"ının büyük kısmı da, yine bu tür psikoloji ile izah olunur. Şu halde, *ekonomik* "faktör" burada yerini *psikolojik* faktöre bırakmaktadır. Fakat unutmayınız ki, toplum içinde üretici olmayan sınıfların ortaya çıkması da yine toplumun ekonomik gelişmesi sonucudur. Demek, ekonomik "faktör", yerini başka faktörlere bıraktığı zaman bile, üstün değerini tamamıyle korumaktadır. Aksine, bu üstün değer asıl o zaman kendisini en iyi şekilde hissettirir, çünkü *diğer faktörlerin etkisinin imkânı ve sınırları* bunun tarafından asıl o zaman belirlenir. (*)

Dahası var. Yüksek sınıf, yönetici sınıf sıfatıyle üretim sürecine katıldığı zaman bile, aşağı sınıfı açıkça hor hakir görür. Bu, söz konusu sınıfların ideolojisine de akseder. Ortaçağa özgü küçük manzum Fransız masalları ve özellikle *chanson de geste*'ler köylüyü en tiksindirici bir şekilde tasvir ederler. Bunlara göre:

Köylü denen kişi tıpkı ucube,
Betlikte rastlanmaz hiç benzerine.
On beş kadem boyu sırık misali,
Görenler zanneder bir gulyabani.
Pek çirkin yaratmış onu Yaradan,
Kamburdur hem önden, hem de arkadan (**).

(*) İşte başka bir alandan alınma bir örnek: A. K o s t'un deyimiyle "nüfus faktörü" (bkz. *Sosyal gelişmede nüfus faktörleri* adlı eseri, Paris, 1910), sosyal gelişme üzerinde muhakkak ki çok büyük bir etki icra eder. Fakat, Marx, soyut çoğalma kanunlarının ancak hayvanlar ve bitkiler için var olduğunu söylerken tamamıyle haklıdır. İnsan toplumunda nüfusun artışı (veya azalışı) toplumun organizasyonuna tâbi olup, bu organizasyon da yine bu toplumun ekonomik yapısı tarafından belirlenir. Hiçbir "soyut çoğalma kanunu", bugün Fransa'da nüfusun hemen hemen hiç artmaması olayını açıklayamaz. Sosyal gelişmenin baş sebebini nüfus artışında gören sosyologlar ve iktisatçılar büyük hatâ ediyorlar. (Bkz. A. L o r i a: *La legge di populazione ed il sistema sociale*, Sienna, 1882.)

(**) Karşılaştırınız: *les Classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge*, yazan: H e n r i S é e, Paris, 1901, s. 554. Keza bkz. M e y e r: *Die Stände, ihr Leben und Treiben*, Marburg, 1882, s. 8.

Fakat, köylüler de, anlaşılacağı gibi, kendileri için büsbütün başka türlü düşünüyorlardı. Bunlar, derebeylerinin kibir ve azametinden duydukları infialle şöyle terennüm ediyorlardı:

İnsan olmaya biz de insanız onlar kadar,
Bizim de onlar kadar kalbimiz acı duyar.

ve ilh...

Ve soruyorlardı köylüler: "Adem çift sürer, Havva yün eğirirken asilzadeler neredeydi?" Velhasıl, bu iki sınıftan herbiri eşyaya kendi görüş noktasından bakıyordu. Bu görüş noktasına özgü karakter ise, bu sınıfların toplum içindeki durumlarıyle şartlandırılmıştı. Sınıf mücadelesi, mücadele eden tarafların psikolojisine, damgasını vuruyordu. Tabiî, bu ne yalnız Ortaçağda, ne de yalnız Fransa'da böyle idi. Sınıf mücadelesi belli bir ülkede ve belli bir devirde ne kadar kızışırsa, onun mücadele halindeki sınıfların psikolojisi üzerindeki etkisi de o kadar güçlü oluyordu. Sınıflara bölünmüş bir toplumda ideolojilerin tarihini etüt etmek isteyen bir kimsenin bu etkiye bütün dikkatini vermesi gerekir; yoksa, ideolojiler hakkında hiçbir şey anlamıyacaktır. XVIII. yüzyıl Fransız resminde David ekolünün meydana çıkışının *doğrudan doğruya ekonomik* bir açıklamasını yapmayı bir deneyiniz. Varacağınız sonuç gülünç ve sıkıcı bir saçmalıktan başka başka bir şey olmıyacaktır. Ama, bu ekolü, Büyük Devrim arifesinde Fransız toplumunun bağrında cereyan eden sınıf savaşının ideolojik aksi olarak göz önüne aldığınız takdirde, meselenin manzarası derhal baştanbaşa değişecektir. David'in sanatının hiçbir bağla bağlanamıyacak kadar sosyal ekonominin dışında kaldığı sanılabilecek bazı nitelikleri, o zaman sizin için tamamıyle anlaşılabilir bir hale gelecektir (32).

Eski Yunan'da ideolojilerin tarihi için de aynı şeyi söylemek gerekir: bu da sınıflar mücadelesinin pek derinden etkisi altında kalmıştır. İşte, Espinas enteresan etüdünde bu etkiye pek az işaret ediyor. Buysa, onun çıkardığı önemli sonuçlara hayli tek taraflı bir karakter vermektedir. Şu an buna benzer pek çok misal saymak mümkündür. Sayıldığı takdirde bu misaller hep Marx'ın materyalizminin birçok bilgin üzerinde son derece hayırlı bir etki ya-

pabileceğini gösterecektir; şu anlamda ki, *bu etki sayesinde bu bilginler teknik ve ekonomik faktörler dışında başka "faktör"leri de göz önünde bulundurmayı öğreneceklerdir.* Bu bir paradoks gibi gözükse de, su götürmez bir hakikattir. Marx'ta her sosyal hareket toplumun ekonomik gelişmesiyle izah edilmekle birlikte, çoğu kez bunun ancak *son tahlilde* bu gelişmeyle açıklanabileceğini, yani bu hareketin bütün bir sıra başka "faktör"lerin aracı aksiyonunu şart koştuğunu hatırlarsak, yukarıdaki hakikatin artık bizce şaşılacak bir yanı kalmaz.

XII

Halen, modern bilimde, Espinas'da görmüş olduğumuzun taban tabana zıttı olan bir başka eğilim kendisini belli etmeye başlıyor. Bu da, fikirlerin tarihini sırf sınıf mücadelelerinin etkisiyle açıklamak eğilimidir. Pek yeni olup, şimdilik henüz kendisini iyice belli etmeyen bu eğilim, doğrudan doğruya Marx'ın tarihî maddeciliğinin etkisi altında gelişmiştir. Bu eğilime yunanlı yazar A. Elefteropulos'un ana eseri olan *Wirtschaft und Philosophie* (c. I, *Die Philosophie und die Lebensaufflassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen zustände*, ve c. II, *Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch - römischen Völker*), 1900 yılında Berlin'de yayımlanmıştır. Elefteropulos, her devrin felsefesinin, o devre özgü dünya ve hayat görüşünü (*Lebens-und Weltanschauung*) dile getirdiğini iddia ediyor. Bu pek yeni bir şey değil. Hegel, her felsefe sisteminin kendi devrinin ideolojik ifadesi olduğunu vaktiyle söylemişti. Fakat, Hegel'de, çeşitli devirlerin ve, dolayısıyle, felsefenin gelişmesine tekabül eden safhaların özellikleri mutlak fikrin hareketi tarafından belirlenmiş olduğu halde,Elefteropulos'ta her devri karakterlendiren şey, her şeyden önce, ona uygun düşen ekonomik durumdur. Her kavmin ekonomisi, o kavmin dünya görüşünü belirler ve bu dünya görüşü, ezcümle, felsefede ifadesini bulur. Toplumun ekonomik temeliyle birlikte onun ideolojik üstyapısı da değişir. Fakat, ekonomik gelişme toplumun sınıflara bölünmesine ve bu sınıfların mücadelesine yol açtığından, belli bir devre özgü dünya görüşü

yeknesak bir karakterde değildir: Sınıflara göre farklılaşır ve bu sınıfların durumuna, ihtiyaçlarına, özleyişlerine ve aralarındaki mücadelenin gidişatına göre değişir.

İşte, Elefteropulos'un bütün felsefe tarihi hakkındaki görüşü bu. Bu görüş muhakkak ki büyük bir dikkate ve tam bir onaya değer. Zaten uzun zamandan beri felsefî literatürde, felsefe tarihini felsefe sistemlerinin basit bir teselsülü şeklinde anlamaktan ibaret eski metodu kabulden artık kaçınma yolunda bir eğilim görülmekteydi. Ünlü Fransız yazarı Picavet, 1890 yılına doğru yayımladığı, felsefe tarihinin nasıl etüt edilmesi gerektiği sorununu ele alan broşüründe böyle bir teselsülün gerçekte pek az şey açıkladığını söylüyordu (*). Bu durumda, Elefteropulos'un kitabının yayımlanmasını, felsefe tarihinin incelenmesinde ileriye atılmış bir adım, ekonomiden en uzak ideolojilerden birine uygulanan tarihî maddeciliğin bir başarısı olarak selâmlıyabilirdik. Ama, yazık ki Elefteropulos bu maddeciliğin diyalektik metodunu kullanmakta büyük bir sanat gösterememiştir. Elefteropulos, karşılaştığı problemleri *aşırı derecede basitleştirmiş*, böyle yaptığı için de bunlara ancak pek tek taraflı ve, dolayısıyle, hiç de doyurucu olmıyan çözümler bulabilmiştir.

Meselâ, Ksenophanes'i alalım. Elefteropulos'a göre, Ksenophanes felsefede eski Yunan proletaryasının özleyişlerine tercüman olmuştur. Ksenophanes, devrinin Rousseau'sudur (**). O, bütün vatandaşların eşitliğini sağlıyacak bir sosyal reform taraflısı idi ve onun *âlemin birliği* teorisi kendi reform tasarılarının teorik temelinden başka bir şey değildi (***). Tanrılar hakkındaki anlayışından tutun da, duyularımızın dış dünya hakkında bize galat bir tasavvur verdikleri teorisine varıncaya kadar, Ksenophanes'in felsefesinin bütün ayrıntıları, mantıkî bir şekilde, onun reformcu eğilimlerinin bu teorik temeli üzerinde yükseliyordu (****).

(*) *L'Histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*, Paris, 1888.

(**) *Wirtschaft und Philosophie*, c. I, s. 98.

(***) *Ay. es.*, s. 99.

(****) *Ay. es.*, s. 99-101.

Karanlık Herakleitos'un felsefesini, aristokratların devrimci Yunan proletaryasının özleyişlerine karşı reaksiyonu doğurmuştur. Genel eşitlik imkânsız bir şeydir; tabiat bile insanları eşit yaratmamıştır. Herkes kendi kaderine rıza göstermelidir. Devlet içinde, kurulu düzeni yıkmaya değil, keyfî yönetimi ortadan kaldırmaya çalışmak gerekir; bu ise, *kitle*'nin hâkimiyeti altında olduğu kadar, *birkaç kişi*'nin hâkimiyeti altında da yapılabilir. İktidar, *tanrısal kanun*'un ifadesi olan kanun'a ait olmalıdır. Tanrısal kanun, *birlik*'i reddetmez; ama, bu kanuna uygun birlik *antagonizmaların birliği*'dir. Bunun için, Ksenophanes'in planlarının gerçekleşmesi tanrısal kanunun ihlâli demek olurdu. Herakleitos, bu düşünceyi geliştirmek ve onu daha başka kanıtlarla desteklemek suretiyle diyalektik oluş doktrinini meydana getirmiştir (*).

İşte, Elefteropulos böyle söylüyor. Yerimizin yetersizliği, Elefteropulos'un felsefenin evrimini belirlemiş olan sebepler hakkında yaptığı tahlile dair daha başka örnekler sunmamıza imkân bırakmıyor. Ama, bunu yapmamıza hiç de gerek yok. Okuyucunun, bu tahlilin başarısızlığını bizzat gördüğünü tahmin ediyoruz. İdeolojilerin evrim süreci gerçekte çok daha komplekstir (**). Sınıf mücadelelerinin felsefe tarihi üzerinde yapmış olduğu etki hakkında, daha fazlasına imkân olmıyacak kadar basit düşüncelerini okurken, Elefteropulos'un, Espinas'nın daha önce bahsettiğimiz kitabını okumamış olmasına insan esef ediyor. Espinas'nın tek taraflılığı, Elefteropulos'un tek taraflılığına katılsaydı, belki bu sonrakinin tahlilindeki eksikliklerden birçoğunu tamamlardı.

Fakat, ne de olsa, Elefteropulos'un başarısız girişimi — birçok kimse için beklenmedik bir şey olan — şu aşağıdaki tez lehinde yeni bir kanıt oluşturmaktan geri kalmamaktadır: Marx'ın tarihî maddeciliği hakkında daha derin bir bilgi edinmeleri, çağdaş

(*) *Ay. es.*, s. 103-107.

(**) Üstelik, Elefteropulos, eski Yunanistan'ın ekonomisinden söz ederken, buna dair hiçbir somut fikir vermiyor ve başka yerlerde olduğu gibi burada da hiçbir şeyi açıklamıyan beylik lâflar etmekle kalıyor.

bilginlerden birçoğuna, *sorunları tek taraflı bir tarzda ele almak hatâsına düşmekten korunmaları bakımından* büyük bir fayda sağlıyacaktır. Elefteropulos, Marx'ın tarihî maddeciliğini biliyor, ama *kötü* bir şekilde biliyor. Bunun kanıtı da, tarihî maddecilikte yapılmasını gerekli bulduğu sözde düzeltmedir.

Elefteropulos, belli bir kavmin ekonomik ilişkilerinin ancak "*onun gelişme zorunluluğu*"nu şartlandırdığını belirtiyor. Gelişmenin kendisi bireysel bir iştir. Öyle ki, bu kavmin dünya görüşünü, önce onun öz karakteri ile oturduğu ülkenin karakteri, sonra bu kavmin ihtiyaçları, en sonra da onun sinesinde reform işleri yapan insanların şahsî nitelikleri belirler. Elefteropulos'un belirttiğine göre, felsefeyle ekonomi arasında bir ilişkiden yalnız bu anlamda söz edilebilir. Felsefe, devrinin ihtiyaçlarını tatmin eder, ama filozofun şahsiyetine uygun bir şekilde tatmin eder.

Şüphe yok ki, elefteropulos, felsefeyle ekonominin ilişkileri hakkındaki bu anlayışın, Marx ve Engels'in materyalist anlayışları karşısında yepyeni bir şey olduğu kanısındadır. Bunun için, kendi tarih enterpretasyonuna yeni bir ad vermek gerektiğine hükmediyor ve bunu *oluş hakkında Yunan teorisi* (*) diye adlandırıyor. Düpedüz gülünç bir şey. Bu konuda şunu söylemekle yetinelim: "*oluş hakkında Yunan teorisi*", gerçekte, oldukça kötü hazmedilip, oldukça tutarsız bir şekilde anlatılmış tarihî maddecilikten başka bir şey olmamakla birlikte, Elefteropulos'un kendi metodunun karakteristiğinden uygulanmasına geçtiği zaman *verdiğine* oranla çok daha fazla şey [vermeyi] *vaad etmektedir*. Çünkü, Elefteropulos, metodunun uygulanmasına geçtiği zaman Marx'tan büsbütün uzaklaşıyor.

Özel olarak, "filozofun şahsiyeti"ne, genel olarak da, faaliyetiyle insanlık tarihinde iz bırakan herhangi bir insanın şahsiyetine gelince, Marx ve Engels'in teorisinin buna hiç yer vermediğini sanmak vahim bir hatâ olur. Marx ve Engels'in teorisi buna da yer verir elbet. Fakat, bu teori, aynı zamanda, *"şahsiyet"in faaliyeti ile hâdiselerin ekonomik zorunluluk tarafından belirle-*

(*) *Ay. es.*, s. 17.

nen gidişinin — kabulü imkânsız bir şekilde — *zıtlaştırılmasını* bertaraf etmeyi de bilir. Böyle bir zıtlığı öne süren bir kimse, bununla, tarihin materyalistçe izahından fazla bir şey anlamadığını kanıtlamış olur. Materyalizmin ana tezi, birçok kez tekrarlamış olduğumuz gibi, *tarihin insanlar tarafından yapıldığını* söyler. İmdi, tarih insanlar tarafından yapılıyorsa, bu arada, onun "büyük insanlar" tarafından da yapıldığı besbellidir. Geriye yalnızca insanların faaliyetini neyin belirlediğini bilmek kalıyor. Bu konuda Engels, yukarıda zikretmiş olduğumuz mektuplarından birinde şöyle der:

Böyle bir insanın ve özellikle filâncanın belli bir devirde ve belli bir ülkede ortaya çıkması, sırf bir tesadüf eseridir elbet. Ama, bu insanı ortadan kaldıracak olursak, yerini bir başkasının doldurması gerekir ki, bu başkası da eninde sonunda, iyi kötü bulunur. Yaptığı savaşlar yüzünden bitap düşen Fransız Cumhuriyetinin, gelişini zorunlu kıldığı asker diktatörün Napoléon adında bir korsikalı olması ancak tesadüfe hamledilebilir. Ama, Napoléon olmasaydı onun yerini başka birisi alacaktı. Nitekim, lüzumlu insanın: Sezar, Augustus, Cromwell veya başkası — gerektikçe her defasında bulunmuş olması, bunun böyle olduğunu ispat eder. Materyalist tarih anlayışını Marx keşfetmiş olmakla birlikte, Thierry, Mignet, Guizot ve 1850'ye kadar bütün tarihçilerin misali, bu sonuca doğru çaba harcanmakta olduğunu gösterdiği gibi, aynı anlayışın Morgan tarafından da keşfedilmesi ispat ediyor ki, bu artık yapılma vakti gelmiş bir keşif, bir zorunluluk idi. Bütün tesadüfler veya tarihte tesadüf gibi görünen bütün şeyler için de bu böyledir. Araştırma alanımız ekonomiden ne kadar uzaklaşır, soyut ideolojik bir karakter almaya ne kadar yaklaşırsa, onun gelişmesinde tesadüfe o kadar fazla rastlarız ve çizdiği eğri o kadar zikzaklı olur. Fakat, bu eğrinin ortalama eksenini çiziniz, bu takdirde, göz önünde bulundurulan devre ne kadar uzun, incelenen alan ne kadar geniş olursa, bu eksenin de ekonomik gelişme eğrisinin eksenine o kadar paralel bir hal aldığını görürsünüz (*)

Entelektüel veya sosyal alanda sivrilmiş her insanın "şahsiyet"i de işte bu *tesadüfler* arasında — yani ortaya çıkması, insanlığın *entelektüel* gelişmesinin "ortalama çizgisini, bunun

(*) *Heinz Starkenburg'a mektup.*

ekonomik gelişmesinin ortalama çizgisine paralel bir seyir takip etmekten hiçbir suretle alakoymıyan tesadüfler arasında — bulunur (*). Elefteropulos, *kendi* "Yunan teorisi"ni (**) kotarma işiyle daha az kaygılanıp, Marx'ın tarih teorisini dikkatle etüt etmiş olsaydı bunu daha iyi anlardı.

Halen, bir felsefî fikrin ortaya çıkışıyle, bu fikrin içinde yer aldığı devrin ekonomik durumu arasında mevcut sebep-sonuç bağını her zaman keşfedebilecek güçte olmaktan uzak bulunduğumuzu ilâve etmeye lüzum yok. Fakat, bu yönde çalışmaya daha yeni yeni başlıyoruz. Bu konuda karşılaştığımız sorunların hepsini veya hiç olmazsa çoğunu cevaplandırabilecek durumda olsaydık, işimiz şimdiden sonra ermiş veya ermek üzere bulunmuş olurdu. Söz konusu halde önemli olan, bu alanda karşılaştığımız güçlüklerin *hepsinin üstesinden gelmeyi henüz bilemeyişimiz* değildir. Bilimde ortaya çıkan bütün güçlükleri bir hamlede bertaraf edebilecek bir metot yoktur ve olamaz. Önemli olan, tarihin materyalist enterpretasyonunun, söz konusu güçlükleri idealist ve eklektik enterpretasyonlarla kıyas edilemiyecek bir kolaylıkla altetmesidir. Bunun kanıtı da şu ki, tarih alanında bilimsel düşünce, fenomenlerin materyalistçe açıklanışına doğru görülmedik bir güçle çaba sarfetmekte, Restorasyon devrinden beri âdeta ısrarla bu açıklamayı aramakta ve durmadan bu açıklamanın câzibesinde seyredip, devrimize gelinceye kadar hep bunu bulmaya çalışmaktaydı; hem de, kendini idare etmesini bilen her burjuva ideologunun, "materyalist" sözünü duyar duymaz kapıldığı o asil nefret hissine rağmen...

Franz Feuerherd'in *Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie, erster Theil* (Leipzig, 1902) adlı eseri, insan

---

(*) Yirmi yıl adlı kitabımızda"Tarihte bireyin rolü" başlıklı yazımıza bakınız (*Toplu eserleri*, c. VIII). ("Tarihte bireyin rolü" başlıklı yazı bu kitabın üçüncü kısmındadır.) (N. R.).

(**) "Teorisi" ne *Yunan* adını vermesinin sebebi, ona göre bu teorinin "temel tezleri"nin Yunanlı Thales tarafından ilân edilmiş; ve yine bir Yunanlı (yani Elefteropulos) tarafından yeniden geliştirilmiş olmasıdır. Bkz. Elefteropulos'un kitabında s. 17.)

kültürünün bütün cephelerini materyalistçe açıklama girişimlerinin halen ne kadar önlenmesi imkânsız bir şey olduğunu gösteren üçüncü bir örnek teşkil edebilir. Feuerherd diyor ki:

Hâkim üretim tarzına ve bu üretim tarzı tarafından şartlandı-rılan devlet şekline göre, insan zekâsı belirli bazı yönlerde gelişir, diğer yönler ise onun için erişilmez olarak kalır. Bunun için, (sanatta) herhangi bir üslûbun varlığı, belirli politik şartlar içinde yaşıyan, belirli bir üretim tarzına göre üretimde bulunan ve belirli ideallerden şevk alan insanların varlığını şart koşar... Bu ön sebepler bir kere mevcut oldu mu, insanlar bunlara uygun düşen üslûpları zorunlu ve önlenmez bir şekilde yaratırlar; tıpkı, hepsinin sebebi olan güneş etkisini gösterir göstermez, kumaşın ağarması, gümüş bromürünün kararması, gökkuşağının bulutlar arasından meydana çıkması gibi (*).

Bu gerçekten doğru ve bunun bir *sanat tarihçisi* tarafından kabul edildiğini görmek ilgi çekici. Ne var ki, Feuerherd, çeşitli Yunan üslûplarının kaynağını eski Yunanistan'ın ekonomik durumu ile açıklamaya kalkışınca pek şematik bir sonuca ulaşıyor. Feuerherd'in eserinin ikinci kısmının çıkıp çıkmadığını bilmiyoruz. Bununla ilgilenmedik, çünkü Feuerherd'in modern materyalist metodu ne derece kötü kullandığını iyice görmüştük. Feuerherd'in yürüttüğü muhakemeler, şematizmleriyle bizim doktrincilerimizden Fritsche ve Rojkov'un muhakemelelerini hatırlatıyor. Feuerherd'in de, bunların da her şeyden önce ve en başta *çağdaş materyalizmi etüt etmelerini* temenni ederiz. Yalnız marksizm onları şematizme düşmekten koruyabilir.

XIII

Müteveffa Nikola Mihaylovski, vaktiyle, bizimle polemiğinde, Marx'ın tarih teorisinin hiçbir zaman bilginler âleminde kendisine geniş bir çevre bulamıyacağını iddia ediyordu. Bunun büsbütün doğru olmadığını gördük ve daha da göreceğiz. Ama, önce, tarihî materyalizmin doğru bir şekilde bilinmesini engelleyen bazı yanlış anlamaları daha gidermemiz gerekiyor.

(*) S. 19-20.

Marx ve Engels'in ünlü "temel" ("altyapı") ile yine bir o kadar ünlü "üstyapı"nın illişkisi hakkındaki görüşlerini kısaca ifade etmek istersek şuna varınız:

1. *Üretim güçlerinin durumu*;

2. Bu güçler tarafından şartlandırılan *ekonomik ilişkiler*;

3. Belli bir ekonomik "temel" üzerinde kurulmuş *sosyal-politik rejim*;

4. Kısmen doğrudan doğruya ekonomi, kısmen de ekonomi üzerinde kurulmuş olan bütün sosyal-politik rejim tarafından belirlenen *sosyal insanın psikolojisi*;

5. Bu psikolojiyi aksettiren çeşitli *ideolojiler*.

Bu formül bütün tarihî gelişme "şekilleri"ne yer verebilecek kadar geniş bir formül olup, aynı zamanda, çeşitli sosyal güçler arasında *karşılıklı aksiyon*'dan öteye gidemiyen ve bu güçler arasındaki *karşılıklı aksiyon*'un henüz bu güçlerin menşei sorununu çözmediğini aklından bile geçirmiyen eklektizme de tamamıyle yabancıdır. Bizim formülümüz monist bir formüldür. Ve bu monist formül, özünde materyalizmin damgasını taşır. Hegel, *Esprinin felsefesi*'nde: "Espri, tarihin biricik motör prensibidir" diyordu. *Varlık*'ın *düşünce* tarafından şartlandırıldığını kabul eden *idealizm*'in görüş noktasında kalındığı takdirde, bundan başka türlü düşünülemez. Marx'ın materyalizmi, *düşüncenin tarihi*'nin *varlığın tarihi* tarafından nasıl şartlandırıldığını gösterir. Fakat, idealizm, Hegel'i, *ekonomi*'nin aksiyonunu — "espri'nin gelişmesiyle fiilî bir hale gelen" bir sebebin aksiyonu olarak — kabul etmekten alakoymamıştır. Nasıl ki, materyalizm de, Marx'ı, tarihte "espri"nin aksiyonunu — yönü her devirde, *ekonomi*'nin gelişmesi tarafından belirlenen bir gücün aksiyonu olarak — kabul etmekten alakoymamıştır.

Bütün ideolojilerin ortak bir kökten, *söz konusu devrin psikolojisi*'nden geldiklerini anlamak zor değildir; olaylar hakkında sathî bir şekilde de olsa bilgi edinen herkes bu kanıya varır. Misal olarak Fransız romantizmini olacağız. Victor Hugo, Eugène De-

lacroix ve Hector Berlioz birbirinden tamamıyle ayrı üç sanat alanında çalışıyorlardı. Üçü de birbirinden oldukça uzaktılar. Hiç değilse, Victor Hugo musikiden hoşlanmıyor, Delacroix ise "romantik" müzisyenleri hor görüyordu. Buna rağmen, bu üç önemli insana haklı olarak "romantik üçlü" adı verilir. Bunların eserleri, aynı bir pisikolojiyi aksettirir. Delacroix'nın *Dante ile Virgile* tablosunun, Victor Hugo'ya *Hernani*'sini yazdıran, Berlioz'a *Fantastik senfoni*'sini besteleten aynı ruh halini dile getirdiğini söyliyebiliriz. Bu sanatçıların çağdaşları, yani çağdaşları arasında edebiyat ve sanatla ciddî şekilde ilgilenenler, bunu hissediyorlardı. Zevkçe klasik olan Ingres, Berlioz'a "korkunç müzisyen, canavar, haydut, Deccal (*)" diyordu. Bu sözler, klasiklerin fırçasına "sarhoş süpürge" dedikleri Delacroix hakkında dile getirdikleri teveccühkâr fikirleri hatırlatıyor. Belioz'un da, tıpkı Victor Hugo gibi, hakikî savaşlar vermek zorunda kaldığı bilinir (**). Yine bilindiği gibi, Berlioz, Hugo'nun zafere ulaşmak için zorunda kaldığı çabalarla kıyas edilemiyecek kadar fazla çaba sarfı pahasına ve çok daha sonra muzaffer olabildi. Berlioz'un musikisinde ifadesini bulan psikoloji, romantik şiir ve dramda ifadesini bulan psikolojinin aynı olduğu halde, bu niçin böyle oldu? Bu soruyu cevaplandırmak için insanın, Fransız müzik ve edebiyatının mukayeseli tarihinde (***) ayrıntı kabilinden birçok noktayı izah etmesi gerekir. Oysa, bu ayrıntılar, *her zaman için olmasa bile*, belki uzun süre açıklanamadan kalacaktır. Fakat, Fransız romantizmi psikolojisinin, bunu ancak belirli sosyal ve tarihî şartlar içinde bulunan belirli bir sınıfın psikolojisi olarak göz önüne aldığımız takdirde bizim için anlaşılabilir hale geleceğinden hiç

(*) Augustin C h a l l a m e l'in *Bir Hugoperestin hatıraları*'na bakınız, s. 259, Paris, 1885. Ingres, Delacroix'dan daha konsekan idi, çünkü Delacroix resimde romantik olmasına rağmen, klasik musikiden zevk alıyordu.

(**) C h a l l a m e l'in kitabına bkz., s. 258.

(***) Ve özellikle, bu sanatlardan herbirinin, devrin ruh hallerinin ifade aracı olarak oynadığı rolün *tarihinde*... Bilindiği gibi, başka başka devirlerde, başka başka ideolojiler ve başka başka ideoloji dalları ön plana çıkar. Teoloji Ortaçağ'da şimdikine oranla çok daha önemli bir rol oynamıştır. Dans, ilkel toplumda en önemli sanattı; oysa, şimdi hiç de öyle değildir. İlh..

şüphe edilemez (*).

J. Tiersot şöyle diyor: "Edebiyat ve sanattaki 1830 hareketi, bir halk devrimi karakteri taşımaktan uzaktı (**). Bu, tamamıyle doğrudur. Söz konusu hareket esas itibarıyle *burjuva* karakterde idi. Fakat, hepsi bu kadar değil. Bu hareket, burjuvazi içinde bile hiç de genel bir sempatiyle karşılanmıyordu. Tiersot'nun fikrine göre, 1830 hareketi, dehanın bulunduğu yeri keşfedebilecek nüfuzlu görüşe sahip küçük bir "seçkinler" zümresinin eğilimini dile getirmekteydi(**). Tiersot, böylece, o devir burjuvazisinin, sanat ve edebiyatta kendi öz ideologlarını şevklendiren duygu ve özleyişlerin büyük bir kısmından bir şey anlamadığı gerçeğini sathî bir şekilde — yani idealistçe — tespit ediyor. İdeologlarla bunların, eğilimlerini ve zevklerini dile getirdikleri sınıf arasında böylesi bir uyuşmazlık tarihte nadir rastlanan bir şey değildir. İnsanlığın entelektüel gelişmesindeki bazı özel yanlar bu uyuşmazlıkla açıklanır. Meselâ, bahsettiğimiz durumda, bu uyuşmazlık, ezcümle, "ince zevkli" "seçkinler"in "dar kafalı" burjuvalara karşı takındıkları horgörücü tavrı doğurmuştur ki, bugüne kadar safdil kimseleri yanıltıp, bunları romantizmin arşiburjuva karakterini kesinlikle anlıyamaz hale getiren de işte bu tavırdır (***). Fakat, her yerde olduğu gibi burada da böyle

---

(*) Romantiklerin psikolojisi hakkında C h e s n e a u'nun kitabında (*les Chefs d'école*, s. 378-379, Paris, 1883) çok ince bir fikir ileri sürülmektedir. Chesneau, romantizmin Devrim'den ve İmparatorluk'tan hemen sonra meydana çıktığını belirtiyor. "Edebiyat ve sanatta da Terör döneminden sonra örf ve âdetlerde meydana gelen krize benzer bir kriz, hakikî bir duygu krizi doğdu. İnsanlar devamlı bir korku içinde yaşamışlardı. Sonra, korkuları geçti ve kendilerini yaşamanın zevkine bıraktılar. Sırf dış görünüşler, dış şekiller dikkati çekiyordu. Mavi gök, göz kamaştıran ışık, kadınların güzelliği, muhteşem kadifeler, renkleri göz alıcı ipekliler, altının parlaklığı, elmasların ışıltısı hep birer haz kaynağı idi. İnsanlar yalnız gözleriyle yaşıyorlardı, düşünmeyi bırakmışlardı." Bu, birçok noktada halen Rusya'da yaşamakta olduğumuz dönemin psikolojisini andırıyor. Ama, bu ruh halinin sebebini teşkil eden olayların gidişini, bu gidişi, doğuran ekonomik evrimin gidişiydi.

(**) *Hector Berlioz ve zamanının toplumu*, s. 190, Paris, 1904.

(***) Burada karşılaştığımız kiproko, arşiburjuva Nietzsche'nin yandaşlarını, burjuvaziye hücuma kalkıştıkları zaman gerçekten gülünç hale sokan kiprokonun aynıdır.

bir uyuşmazlığın kaynağı ve karakteri, son tahlilde, ancak bu uyuşmazlığın, içinde ortaya çıktığı sosyal sınıfın ekonomik durumu ile açıklanabilir. Her yerde olduğu gibi burada da düşünce'nin "sır"larını aydınlatan yalnız ve yalnız varlık'tır. Bunun için, burada — başka her yerde olduğu gibi — "fikirlerin gidişi" hakkındaki *bilimsel* açıklamayı yalnız ve yalnız materyalizm verebilir.

XIV

İdealistler, bu gidişi açıklama yolundaki gayretlerinde, hiçbir zaman "*eşyanın akışı*" noktasından dikkatli bir gözle bakmasını bilememişlerdir. Meselâ, Taine, sanat eserlerini sanatçıyı kucaklıyan ortamın özellikleriyle açıklar. Ama, hangi özelliklerle? *Psikolojik* özelliklerle, yani belli bir devre özgü olup, bizzat özelliklerinin kendisi bir açıklamaya ihtiyaç gösteren genel psikoloji ile (*)... Materyalizm, belli bir toplumun veya sınıfın psikolojisini açıklarken, ekonomik gelişme tarafından meydana getirilmiş sosyal yapıya başvurur. Lâkin, idealist olan Taine, *sosyal rejim*'i *sosyal psikoloji* ile açıklıyor; buysa, onu içinden çıkılmaz çelişkilere düşürüyordu. Şimdi hiçbir ülkede idealistler Taine'i sevmiyorlar. Niçin sevmedikleri anlaşılır bir şeydir: Taine, "ortam" derken belirli bir devrin ve sınıfın *kitle psikolojisi*'ni, *"vasat insan" psikolojisi*'ni anlar ve bu psikoloji ona göre bilgin'in başvurabileceği son mercidir. Dolayısıyle, Taine'de "*büyük*" insan daima "vasat" insandan, "alelâdelikler"den esinlenerek düşünür ve duyar. Oysa, daima büyük insanlar makûlesi içinde az ya da çok yer almak hevesinde olan burjuva "entelektüelleri" için bu yanlış ve, üstelik, yakışıksız bir şeydir. Taine, A deyip de B demeye gücü yetmiyen ve bu yüzden kendi öz dâvasını yıkan bir insandır. Onun içine düştüğü çelişkilerden kurtulmak için tarihî maddecilikten — "şahsiyet"e olduğu kadar "ortam"a da, "*vasat*" kişilere olduğu kadar "kaderin seçtiği" büyük adamlara da tam yerini veren tarihî maddecilikten — başka bir çıkış yolu yoktu.

(*) "Sanat eseri, diyor Taine, ortamın esprisi ile örf ve âdetlerinin genel durumundan ibaret bir bütün tarafından belirlenir.

Fransa, Ortaçağ'dan 1871 yılına — bu da dahil olmak üzere — kadar, sosyal ve politik evrimin ve farklı sosyal sınıflar arasındaki mücadelenin batı Avrupa bakımından en tipik karaktere büründüğü ülke olmuştur. Bunu söyledikten sonra, bir yanda sözü geçen gelişme ve mücadele ile öbür yanda ideolojilerin tarihi arasında mevcut sebep-sonuç bağının en kolay bir şekilde özellikle Fransa'da keşfedilebileceğini belirtmek faydasız olmıyacaktır.

R. Flint, teokratik ekolün tarih felsefesine dair fikirlerinin Fransa'da Restorasyon döneminde ne sebeple yayıldığından bahsederken şunu belirtiyor:

Mamafih, Condillac'ın sansüalizmi bu teoriye yol hazırlamış bulunmasa ve bu teori, Fransız toplumunun geniş bir sınıfının Restorasyon'dan önceki ve sonraki fikirlerini temsil eden işbu sansüalizmin çıkarlarına açıkça hizmet amacını gütmüş olmasa idi, böyle bir teorinin başarısı izahsız kalırdı (*).

Bu hiç şüphesiz doğrudur. Teokratik ekolde menfaatlerinin ideolojik ifadesini bulan sınıfın hangi sınıf olduğu kolayca anlaşılır. Fakat, biz, Fransız tarihi üzerine etüdümüzü daha ileriye götürerek şu soruyu soralım: sansüalizmin *Devrim öncesi Fransası*'ndaki başarısının sosyal sebepleri de keşfedilemez mi? Sansüalizm teoricilerini ortaya çıkaran entelektüel hareket de belli bir sosyal sınıfın eğilimlerini dile getirmiyor muydu? Şüphesiz öyleydi. Bu entelektüel hareket, Fransız tiers état'sının kurtuluş özleyişlerini dile getiriyordu (33). Bu yönde daha ileri gidecek olursak, meselâ, Descartes'ın felsefesinin, ekonomik evrimin gereklerini ve devrimin sosyal güçleri arasındaki ilişkiyi çok canlı bir şekilde yansıttığını görürüz (**). Nihayet, XIV. yüzyıla döner de dikkatimizi, meselâ, sarayda ve devrin Fransız aristokrasisi nezdinde büyük bir başarı sağlamış olan şövalyelik romanları

(*) *The philosophy of history in France and Germany*, s. 149, Edinburgh ve Londra, 1874. L. Carrau tercümesi, Paris, Baillière, 1878.

(**) G. L a n s o n'un *Fransız edebiyatı tarihi*'ne bakınız (Paris, 1896, s. 394-397). Burada, Descartes felsefesinin bazı yanları ile, XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransa'da hâkim durumda olan sınıfın psikolojisi arasındaki bağlılık, oldukça iyi bir şekilde açıklanmıştır.

üzerinde toplarsak, bu romanların söz konusu sınıfın hayatının ve zevklerinin aynası olduğu bir kere daha gözümüze çarpar (*). Kısacası, henüz az zaman öncesine kadar "milletlerin başında yürüdüğünü" gayet haklı olarak söyliyebilecek durumda olan bu dikkate değer ülkede entelektüel hareketin eğrisi, ekonomik gelişme eğrisine ve bu ekonomik gelişme tarafından belirlenen sosyal ve politik gelişme eğrisine paralel bir istikamet alıyor.

Marx'ı türlü ses perdeleri üzerinden "eleştiren" baylardan hiçbirinin bütün bunlara dair en ufak bir fikri yoktu. Bu baylar akıllarından bile geçirmiyorlardı ki, eleştiri şüphesiz güzel ve övülmeğe değer bir şey olmakla birlikte, bilerek eleştirmek, yani *eleştirilen şeyi anlamak* lâzımdır. Belli bir bilimsel araştırma metodunu eleştirmek demek, onun, olaylar arasındaki, sebep-sonuç bağını keşfetmekte ne dereceye kadar işe yarıyabileceğini belirlemek demektir. Bu ise, ancak tecrübe sayesinde, yani bu metodu uygulamak suretiyle yapılabilir. Tarihî maddeciliği eleştirmek demek, Marx ve Engels'in metodunu insanlığın tarihî hareketinin incelenmesinde kullanmaya çalışmak demektir. Bu metodun güçlü ve zayıf yanları ancak bu suretle meydana çıkarılabilir. Engels, kendi bilgi teorisini açıklarken: "*The proof of the pudding is in the eating*" (pudding'in varlığını kanıtlayan onu yemendir), der. Aynı şey tarihî materyalizm için de doğrudur. Bu yemeği eleştirebilmek için önce onu tatmak gerek. Marx ve Engels'in metodunu tatmak için onu kullanmayı bilmeli. Fakat, bu metodun ustalıkla kullanılması, marksizmin "tek taraflı" karakteri üzerine sözde eleştirel soydan belâgatli nutuklar çekmekle kıyas edilemiyecek kadar ciddî bir bilimsel hazırlığı ve sebatlı bir kafa çalışmasını gerektiren bir iştir. Marx'ın "eleştirici"lerinden bazıları üzülerek, bazıları kınayarak, bazıları da kötü kötü sevinerek, şimdiye kadar tarihî maddeciliğin doğruluğunun teorik bir ispatını veren bir tek *kitap* bile çıkmamış olduğunu söylerler.

(*) S i s m o n d i, *Fransızların tarihi (Histoire des Français)*'nde (c. 1, s. 59, Paris, 1821-1844), bu romanların anlamı hakkında, *taklidin sosyolojik bakımdan incelenmesi* konusunda bilgi veren enteresan bir fikir ileri sürmektedir (34).

Bunlar, genel olarak, böyle bir kitaptan, cihan tarihi hakkında materyalist bakımdan yazılmış muhtasar bir elkitabı gibi bir şeyi kastediyorlar. Oysa, şu an böyle bir kitabı, ne tek bir bilgin — ne kadar allâme olursa olsun —, ne de bir bilginler topluluğu yazabilir. Böyle bir kitap için, yeteri kadar malzeme mevcut değildir ve daha uzun zaman mevcut olmıyacaktır. Bu malzeme ancak bilimin çeşitli alanlarına ait ayrıntılar üzerinde Marx'ın metodunun yardımıyle yapılacak uzun bir sıra araştırmalar sayesinde biriktirilebilir. Başka bir deyişle, ille böyle bir kitap diye tutturan bu "eleştiriciler", böylece işe *sondan başlanmasını*, yani *asıl ekspoze edilmesi gereken tarih sürecinin* materyalist bakımdan *peşin peşin izah edilmesini* istemiş olmaktadırlar. Aslında, çağımız bilginleri, sosyolojinin bugünkü durumu dolayısıyle, inceledikleri fenomenlerin materyalist bir izahını vermek gereğini — daha önce söylediğimiz gibi, çoğu kez farkında olmıyarak — duydukları nispette, bu kitap kendi kendine yazılmaktadır. Ne var ki, yukarıda verdiğimiz misallerin de yeteri kadar gösterdiği gibi, şimdiye kadar çok az böyle bilgin çıkmıştır.

Laplace, Newton'un büyük keşfinden sonra, bu keşfin az çok önemli başka keşiflerle tamamlanmasından önce elli yıl geçmiş olduğunu söyler. Bu büyük hakikatin herkesçe anlaşılması, girdaplar teorisinin ve belki de Newton'un çağdaşı olan matematikçilerin izzetinefsinin, karşısına çıkardığı engelleri yenmesi için bu kadar uzun bir zaman geçmesi gerekmişti (*).

Uyumlu ve konsekan bir teori olmak itibarıyle modern materyalizmin karşılaştığı engeller, Newton teorisinin ilk ortaya çıkışında karşılaşmış olduğu engellerle kıyas edilemiyecek kadar büyüktür. Halen hâkim durumda olan ve günümüz bilginlerinin en büyük kısmının zorunlu olarak kendisine tâbi bulunduğu sınıfın menfaati doğrudan doğruya ve kararlı bir şekilde bu teorinin karşısına dikilmektedir. "Hiçbir şeyin önünde eğilmiyen ve eşyayı *geçici manzarası* ile göz önüne alan" materyalist diyalektik *mu-*

(*) *Exposition du système du monde*, Paris, yıl IV, c. II, s. 291-292. Daha yeni ve daha kolay bulunabilecek bir baskı için bkz. *Toplu eserleri*, c. VI, Paris, Gauthier - Villars, 1878 - 1912. (N. R.)

*hafazakâr sınıf*ın — ki halen Batıda bu sınıf burjuvazidir — sempatisini kazanamaz. Materyalist diyalektik, bu sınıfın zihniyetine o derece aykırıdır ki, tabiî olarak, bunun ideologlarının gözüne hoşgörüyle karşılanması imkânsız, münasebetsiz bir şey olarak; ne genellikle "dürüst insanlar"a, ne de özellikle "saygıdeğer" bilim adamlarına yakışan bir şey olarak görünür (*). Bu "saygıdeğer" bilginlerden herbirinin, kendisini ahlâkî bakımdan materyalizme karşı her türlü sempati şüphesinden uzak tutmakla yükümlü saymasına şaşmamalıdır. Hattâ o, çoğu kez, *uzmanlık alanına ait* araştırmalarında materyalist bir görüşle yetinmek hususunda ne kadar direnirse,o kadar kuvvetle materyalist diyalektiğin aleyhinde bulunur (**). Böylece, sonuçta yarı bilinçli bir tür "itibarî yalan" ortaya çıkmaktadır ki, bunun teorik düşünce üzerinde son derece zararlı bir etki yapmaktan geri kalamıyacağı meydandadır.

XV

Sınıflara bölünmüş bir toplumun "itibarî yalan"ı, ekonomik gelişmenin ve bu gelişmenin sebep olduğu sınıf mücadelesinin etkisiyle, mevcut düzen ne kadar sarsılırsa o kadar büyük ölçüler

---

(*) Bu konuda özellikle Engels'in daha önce andığımız: "Tarihî maddecilik" yazısına bakınız (in *Etudes philosophiques*, s. 85-104, Editions sociales, 1947. N. R.) (Birinci kısmın sonundaki 3 No.lu nota bakınız. N. R.)

(**) Lamprecht'in, materyalistlik ithamına karşı kendisini nasıl bir hırsla temize çıkarmaya çalıştığını hatırlayınız. R a t z e l'in de aynı ithama karşı kendisini nasıl koruduğunu görmek için bakınız: *Die Erde und das Leben*, s. 631. Buna rağmen, aynı Ratzel şöyle yazar: "Her kavmin, gelişmesinin her aşamasındaki kültürel kazançlarının toplamı, maddî ve mânevi unsurlardan oluşur... Bu unsurlar aynı vasıtalarla, aynı kolaylıkla ve bütün kavimlerce aynı zamanda kazanılmış değildir... Entelektüel kazançların temelinde maddî kazançlar bulunur. Ancak fizikî ihtiyaçlar tatmin edildikten sonradır ki, bir lüks olarak, zihnin yaratışları meydana çıkar. Bu itibarla, kültürün meydana gelişi hakkında sorulacak her soru, kültürün maddî temellerinin gelişmesini kolaylaştıran faktörler sorusuna irca olunur." (*Völkerkunde*, c. I, 1. baskı, s. 17). Bunun tarihî maddecilik olduğu hiç itiraz götürmez. Ama, bu maddeci anlayış, Marx ve Engels'in materyalizmine oranla çok daha az derin ve dolayısıyle daha aşağı kalitededir.

alır. Marx, çok doğru olarak, üretim güçleri arasındaki antagonizmalar ne kadar gelişirse, hâkim sınıfın ideolojisinin de o kadar ikiyüzlülüğe gömüldüğünü söyler. Ve, hayat bu ideolojinin yalancı mahiyetini açığa vurduğu ölçüde, bu sınıfın *dil*'i ulvî ve faziletli bir kılığa bürünür (*Sankt Max. Dokumente des Sozialismus*, ağustos 1904, s. 370-371). Günümüzde — yani meselâ Almanya'da Harden - Moltke dâvasının da açığa vurduğu gibi, sefahatin yaygın bir hal almasının sosyolojide "idealizmin yeniden doğuşu" ile at başı beraber gittiği bir devirde — yukarıdaki düşüncenin doğruluğu apayrı bir açıklıkla göze çarpmaktadır. Halbuki, bizde, "işçi sınıfının teorisyenleri" saflarında bile bu "yeniden doğuş"un sosyal sebebini anlamıyarak, onun etkisi altında kalan kimselere rastlanıyor. Bogdanov'un ve daha başkalarının durumu işte budur.

Fakat,Marx'ın metodunun araştırmacılara sağladığı avantajlar o kadar büyüktür ki, zamanımızın "itibarî yalan"ına seve seve ayak uyduran bazı kimseler bile, bu avantajları açıkça kabul etmeye başlıyorlar. Meselâ, 1909 yılında yayımlanan *The economic interpretation of history* (*) adlı kitabın yazarı olan Amerikalı Seligman'ı bu kimseler sırasına koymamız gerekir. Seligman, bilginleri tarihî maddecilik teorisi karşısında tereddüte düşüren şeyin, Marx'ın bundan çıkardığı sosyalist sonuçlar olduğunu açıkça teslim ediyor. Fakat, Seligman şişin de, kebabın da yanmaktan kurtarılabileceğini, yani insanın hem sosyalizme aleyhtar, hem de buna rağmen "ekonomik materyalizme taraftar olabileceğini" düşünüyor. Diyor ki:

Marx'ın ekonomik görüşlerinin hatâlı olmasının, onun tarih felsefesinin doğruluğu veya yanlışlığı ile hiçbir ilgisi yoktur (**).

Gerçekte, Marx'ın ekonomik görüşleri, onun tarihî görüşlerine sımsıkı bağlı idi. *Kapital*'i iyice anlamak için *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*'nın ünlü önsözünü iyice inceleyip bunun anlamına derinden nüfuz etmek mutlak bir *zorunluluktur*.

(*) Columbia Üniversity. Barrault çevirisi. Paris, Rivière, 1911.

(**) Seligman'ın kitabı, s. 24 ve 109.

Fakat, biz burada ne Marx'ın ekonomik görüşlerini anlatacak, ne de bu görüşlerin tarihî maddecilik adı verilen doktrinin tamamlayıcı bir kısmından başka bir şey olmadığı gerçeğini — ki zaten bundan en ufak bir şekilde bile şüphe edilemez — açıklıyacağız (*). Biz, sadece, Seligman'ın da *materyalizm*'den ödü kopacak kadar "saygıdeğer" bir kişi olduğunu ilâve edeceğiz. Bu ekonomik materyalizm "taraftar"ı, "dini, hıristiyanlığa varıncaya kadar" ekonomik sebeplerle açıklamaya çalışmanın, işi hoşgörü gösterilemiyecek bir aşırılığa vardırmak olduğunu düşünüyor (**). Bütün bunlar, Marx'ın teorisinin boğuşmak zorunda olduğu peşin hükümlerin ve, dolayısıyle, engellerin ne kadar derine kök salmış bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, Seligman'ın kitabının çıkması ve onun ileri sürdüğü ihtiraz kayıtlarının mahiyeti bile, tarihî materyalizmin, tarih anlayışlarına çekidüzen verme çabasından henüz büsbütün vazgeçmemiş olan bazı burjuva ideologları tarafından, — budanmış, "arındırılmış" bir şekilde de olsa —, eninde sonunda kabul edileceği umudunu beslememizi bir dereceye kadar mümkün kılıyor (***).

(*) Bu noktayı açıklamak için birkaç söz daha söyliyelim. Marx'a göre, "ekonomik kategoriler, sosyal üretim ilişkilerinin teorik ifadelerinden, soyutlamalarından başka bir şey değildir" (*Felsefenin sefaleti*, II. kısım, 2. observasyon). Demek oluyor ki, Marx ekonomik kategorileri de, sosyal üretim süreci içinde insanlar arasında mevcut karşılıklı ilişkiler — ki Marx, insanlığın tarihî hareketini, ana hatlarıyle ilişkilerin evrimi ile izah eder — bakımından mütalâa etmektedir.

(**) *Ay. es.*, s. 37. K a u t s k y'nin *Hıristiyanlığın menşei* kitabı da böyle "aşırı" soydan bir eser olduğuna göre, şüphesiz, Seligman'ın nazarında lânetlenmeye hak kazanıyor.

(***) Burada kuracağımız paralellik son derece öğretici olacaktır. Marx'a göre, materyalist diyalektik, var olanı izah etmekle, aynı zamanda bunun *önlenmesi imkânsız bir şekilde yok oluşu*'nu da izah eder. Marx, diyalektiğin ilerleme bakımından avantajlı yanını, değerini işte burada görür. Oysa, Seligman şöyle diyor: "Sosyalizm gelecekle, tarihî maddecilik ise geçmişle ilgili bir teoridir" (*ay. es.*, s. 108). İşte, Seligman sırf bu sebeple kendi bakımından tarihî maddeciliğin savunulabilir bir şey olduğunu düşünüyor. Bu ise, materyalizmin, var olan'ın önlenmesi imkânsız yok oluşunu izah ettiği sürece bilmezlikten gelinebileceği, fakat *mevcut olmuş olan*'ın izahında ondan faydalanılabileceği anlamına gelir. "Çift taraflı muhasebe usulü"nün ideolojik alandaki türlü şekillerinden biri de budur; ve [ideolojik alanda] bu muhasebe usulünü de yine ekonomik sebepler doğurmuştur.

Fakat, sosyalizme, materyalizme ve hoşa gitmiyen başka aşırılıklara karşı mücadele, bir "spiritüel silâh"ın varlığına lüzum gösterir. Sosyalizm ile mücadeleye mahsus bu spiritüel silâh bugün, özellikle, "sübjektif ekonomi politik" denilen ve az çok ustalıkla zorlanmış bir istatistikle tamamlanan şeydir. Kantçılığın mümkün bütün çeşitleri, materyalizme karşı mücadelenin başlıca kalesini oluşturuyor. Sosyolojide bu amaçla kantçılığın kullanılmasına sebep, bunun *varlık ile düşünce arasındaki bağı koparan düalist* bir doktrin olmasıdır. Ekonomik sorunların incelenmesi planımıza dahil olmadığından, burada burjuva reaksiyonunun ideolojik alanda kullandığı *felsefî* silâhı değerlendirmekle yetineceğiz.

Engels, *Ütopik sosyalizm ve bilimsel sosyalizm* broşürünün sonunda, kapitalist devrin yarattığı güçlü üretim araçları sosyal mülkiyet haline geldiği ve üretim toplumun ihtiyaçlarına uygun bir şekilde organize edildiği zaman, insanların, nihayet, tabiatın ve kendi kendilerinin efendisi olacaklarını belirtir. İnsanlar kendi tarihlerini ancak o zaman bilinçli bir şekilde yapmaya başlıyacaklar; ve insanlar tarafından harekete getirilen sosyal sebepler, ancak o zaman onların arzu edebilecekleri sonuçları gittikçe daha çok verir olacaktır. "İnsanlık nihayet kaderin saltanatı devrinden çıkıp, özgürlüğün saltanatı devrine girecektir (*)."

Engels'in bu sözleri, "sıçramalar" fikrinden genellikle kaçtıkları için, zorunluluğun saltanatından özgürlüğün saltanatına "sıçrama"yı asla anlıyamıyan veya anlamak istemiyen bütün kişilerin itirazlarına yol açtı. Böyle bir "sıçrama" bu kimselere, hattâ bizzat Engels'in *Anti-Dühring*'in birinci kısmında formülleştirmiş olduğu özgürlük anlayışını nakzeder gibi görünüyordu. Dolayısıyle, bu kimselerin bu konuda fikirlerini karıştıran şeyin ne olduğunu açıklamak için, Engels'in adı geçen kitapta söylemiş olduğu bir sözü hatırlatmak gereğini duyuyoruz.

Engels, Hegel'in: "Zorunluluk, ancak anlaşılmadığı sürece

(*) *Ütopik sosyalizm ve bilimsel sosyalizm*, s. 29. E. S., 1945.

kördür" sözünü açıklayarak şöyle diyordu:

Özgürlük, gerek kendi kendimiz, gerekse dış dünya üzerinde, tabiatın zorunlu kanunları hakkındaki bilgiye dayanan hâkimiyetimizden ibarettir (*).

Engels bu düşünceyi, atıfta bulunduğu Hegel doktrini hakkında bilgi sahibi olanlar için yeteri kadar açık bir şekilde geliştirmiştir. Fakat, felâket şu ki, modern kantçılar, Hegel'i etüd etmeksizin sadece "eleştiriyorlar" Bunlar, Hegel'i bilmediklerinden, Engels'i de anlıyamıyor; ve *Anti-Dühring* yazarına, zorunluluğa tâbi olunan bir yerde özgürlüğün bulunamıyacağı yolunda itiraz ediyorlardı. Felsefe anlayışları, düşünce ile varlık'ı birleştirmeyi beceremiyen bir düalizmin nüfuzu altında bulunan kimseler için bu tamamen mantıklı bir şeydi. Gerçekten de, zorunluluktan özgürlüğe "sıçrama"yı, bu düalizm bakımından anlamaya asla imkân yoktur. Fakat, Marx'ın felsefesi —Feuerbach'ın felsefesi gibi —, varlık ile düşünce'nin birliğini ilân eder. Ve bu felsefe — daha yukarıda, Feuerbach'tan bahsederken gördüğümüz gibi —, söz konusu birliği mutlak idealizmden büsbütün başka türlü anlamasına rağmen, meşgul olduğumuz meselede, yani özgürlükle zorunluluğun ilişkisi meselesinde yine de Hegel'in teorisinden farklı değildir.

Bütün problem, *zorunluluk*'tan ne anlaşılması gerektiği sorusundadır. Aristoteles (**), vaktiyle zorunluluk kavramının birçok nüansları olduğunu belirtmişti: hastalıktan iyileşmek için ilâç almak zorunludur: yaşamak için nefes almak zorunludur; bir para tutarını tahsil etmek için Egina'ya bir seyahat yapmak zorunludur. Bu, tâbir câizse, şartlı bir zorunluluktur: *eğer* hastalıktan kurtulmak istiyorsak, bir ilâç almamız *lâzımdır*; *eğer* yaşamak istiyorsak nefes almamız *lâzımdır*, ilh... İnsan, dış tabiat üzerindeki aksiyonu süreci içinde daima bu tür zorunluluklarla karşılaşır: eğer ürün elde etmek istiyorsa, tohum ekmesi; eğer avını öldürmek istiyorsa, okunu atması; eğer bir buhar makinasını işletmek istiyorsa, yakacak tedarik etmesi, ilh.. *zorunlu*'dur.

(*) *Anti-Dühring*, c. I, s. 171.
(**) *Metafizik*, kitap V, bölüm 5.

"Marx'ın yeni-kantçı eleştirisi'nin görüş noktasında yer alındığı takdirde, bu şartlı zorunlulukta aynı zamanda bir *boyun eğiş* unsuru bulunduğunu kabul etmek gerekir. İnsan, hiçbir çaba harcamaksızın ihtiyaçlarını tatmin edebilseydi *daha özgür* olurdu. İnsan, *tabiatı kendisine hizmet etmeye zorladığı* zaman bile, ona *boyun eğmekte* devam eder. Halbuki, bu boyun eğiş insanın kurtuluşunun şartıdır: insan tabiata boyun eğmek suretiyle *tabiat üzerindeki iktidarını, yani özgürlüğünü* arttırır. Sosyal üretim rasyonel bir tarzda organize edildiği zaman da böyle olacaktır. İnsanlar, teknik ve ekonomik zorunluluğun icaplarına *boyun eğmekle* birlikte, kendi öz ürünlerinin hükmü altında yaşamalarını gerektiren bu akıl dışı düzene bir son verecek, yani *özgürlük*'lerini muazzam ölçüde arttıracaklardır. Burada da, insanların boyun eğişi, onlar için özgürleşme kaynağı olacaktır.

Dahası var. Marx'ın "eleştiricileri", düşüncenin varlıktan bir uçurumla ayrılmış olduğu fikrine alışmış olduklarından, zorunluluğun ancak bir tek nüansını tanıyorlar: yine Aristoteles'in deyişiyle, zorunluluğu, sırf bizi arzumuza göre davranmaktan *alakoyan* ve arzumuza *aykırı* olan şeyi yapmaya zorlıyan bir kuvvet olarak tasavvur ediyorlar. Gerçekten de, *böyle* bir zorunluluk özgürlüğe zıt olup, kendisini az çok ağır bir yük olarak bize hissettirmekten geri kalamaz. Ama, burada da gözden kaçırılmaması gereken bir nokta var: insana, [bazı şartlar içinde] arzusuna karşı gelen bir dış baskı gücü olarak görünen bir güç, başka şartlar içinde ona büsbütün farklı bir şekilde görünebilir. Meselâ, bugün bizde, Rusya'da, göründüğü şekliyle toprak dâvasını ele alalım. "Toprağın mecburî istimlâki" akıllı bir *arazi sahibi*'ne, bir "kadet"e, az ya da çok — kendisine tahsis edilen "âdilâne tazminat"ın miktarına göre az ya da çok — üzücü bir tarihî zorunluluk olarak görünebilir. Oysa, kendisine, yine kendi deyişiyle, bir "toprak parçası" verileceği fikrini besliyen *köylü*'nün gözünde, az ya da çok üzüntü veren bu zorunluluk, ["toprağın mecburî istimlâki" değil,] aksine, sadece şu "âdilâne tazminat" olacak; "toprağın mecburî istimlâki" ise, hiç şüphesiz, ona kendi özgür iradesinin ifadesi ve özgürlüğünün en değerli güvencesi olarak görünecektir.

Bu suretle, özgürlük doktrininin belki de en önemli noktasına dokunmuş oluyoruz. Engels, hiç şüphesiz, sırf Hegel ekolünü takip etmiş olan herhangi bir kimse için izaha gerek olmaksızın anlaşılması mümkün bir nokta olması sebebiyle bundan bahsetmemişti.

Hegel, din felsefesinde şöyle der: "*Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich* (*)", yani: "Hürriyet, nefsin kendi özü neyse sırf onu istemesidir (35)". Bu observasyon, bütün özgürlük sorunu üzerine — sosyal psikolojiyi ilgilendirdiği ölçüde — parlak bir ışık tutar: büyük arazi sahibinden "toprak parçası" talep eden köylü "sırf kendi özünü" istemektedir. Fakat, köylüye bu "toprak parçası"nı vermeye razı olan toprak kanunu taraflısı "kadet"in istediği, artık "kendi özü" değil, tarihin onu yapmaya zorladığı şeydir. Birincisi *özgür*'dür ikincisi ise *zorunluluk*'a uslu akıllı *boyun eğmektedir.*

Üretim araçlarını sosyal mülkiyete geçirip sosyal üretimi yeni temeller üzerinde organize edecek olan proletarya için de böyle olacak: o da, o zaman, sırf kendi özünü istiyecek ve bunu istemekle kendisini *tamamıyle özgür* hissedecektir. Kapitalistlere gelince, bunlar da, en iyi halde, kendilerini "kadet"lerin tarımsal programını kabullenen toprak kanunu taraflısı durumunda hissedecekler: *özgürlük*'ün başka şey, *tarihî zorunluluk*'un başka şey olduğunu görmekten kendilerini alamıyacaklardır.

Edindiğimiz izlenime göre, Engels'i eleştirenler onu anlamıyorlardı; ve bu anlayışsızlığın sebeplerinden biri de, bunların zihnen kendilerini bir kapitalistin durumuna koyabilmelerine rağmen, hiçbir suretle emekçilerin "derisi" altında tasavvur edememeleri idi. Kanımızca, bunun da özel bir *sosyal* sebebi vardı ve bu sebep, son tahlilde, *iktisadî* idi.

XVI

Günümüzde burjuva ideologlarının meyil verdikleri

(*) H e g e l, *Toplu eserleri*, c. XII, s. 98. *Berlin und Leipzig-Duncker.*

düalizm'in, tarihî maddeciliğe yönelttiği bir başka itiraz daha var. Düalizm, Stammler'in şahsında, tarihî materyalizmi *sosyal gayecilik*'i hiç hesaba katmamakla kınıyor. Birincisiyle zaten sıkıca akraba olan bu ikinci itiraz da, yine birincisi kadar temelsizdir.

Marx: "İnsanlar, üretimde bulunmak için aralarında belirli ilişkiler kurarlar", der. Stammler, bu formülde, bizzat Marx'ın, kendi teorisine aykırı olarak, gayeci mülâhazalardan kaçınamamış olduğunun kanıtını görüyor. Stammler'in fikrince, Marx'ın bu sözü, üretimin mümkün olabilmesi için zorunlu olan ilişkileri insanların *bilinçli bir şekilde* kurdukları anlamına gelir. Öyleyse, bu ilişkiler bir *gayeye erişmek maksadıyle* yapılmış bir aksiyonun sonucudur (*).

Bu muhakemenin neresinde Stammler'in mantığa aykırı hareket ettiğini, bütün sonraki eleştirel mülâhazalarına damgasını vuracak olan hatâyı nerede işlediğini göstermek zor değil.

Bir misal alalım. Bazı vahşi avcılar, bir avın, diyelim bir filin, peşine düşecek olsunlar. Bunlar, bu amaçla bir araya gelerek kuvvetlerini belli bir düzen içinde tertipliyorlar. Burada *gaye* nedir? Gayeye erişmek için kullanılan *vasıta* nedir? Gaye, şüphesiz, fili yakalamak veya öldürmek, vasıta da iş birliği halindeki bütün kuvvetlerle hayvanı izlemektir. Gayeyi ilham eden nedir? *İnsan organizmasının zorunlu ihtiyaçları.* Vasıtayı belirleyen nedir? *Av şartları.* Organizmanın zorunlulukları insana, onun iradesine bağlı mıdır? Hayır, bağlı değildir ve zaten bu husus *sosyoloji*'yi değil, *fizyoloji*'yi ilgilendirir. Burada sosyolojiden neyi istiyebiliriz? İhtiyaçlarını — gıda ihtiyaçlarını diyelim — tatmine çalışan insanların hangi sebeple aralarında bazen şu ya da bu ilişkileri kurup, bazen bunlardan büsbütün farklı ilişkiler kurduklarını açıklamasını istiyebiliriz. İşte, *sosyoloji bu olguyu* — Marx'ın şahsında — *üretim güçlerinin durumu ile açıklar.* İmdi, Üretim güçlerinin durumu insanların iradesine ve takip ettikleri *gayeler*'e bağlı mıdır? Sosyoloji bu soruya, yine Marx'ın şahsında,

(*) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 2. baskı, Leipzig, s. 421.

hayır bağlı değildir, diye cevap veriyor. Ve bağlı olmamasının sebebi de, bu güçlerin insanların dışında bulunan belli bazı şartlar tarafından belirlenen bir zorunluluğa göre meydana çıkmasıdır.

Bundan ne sonuç çıkar? Bundan şu sonuç çıkar ki, av, vahşinin takip ettiği *gayeye uygun bir faaliyet* olsa bile, bu itiraz götürmez olgu, Marx'ın aşağıdaki düşüncesinin değerinden hiçbir şey eksiltmez: *ava çıkan vahşiler arasında kurulan üretim ilişkileri, takip edilen gayeye uygun olan bu faaliyetten* tamamıyle *bağımsız* bazı şartlara göre teessüs eder. Başka bir deyişle, ilkel avcı mülkün olduğu kadar fazla av hayvanı öldürmeyi bilinçli bir şekilde istese bile, bu henüz bu avcının yaşayış tarzına özgü komünizmin, *onun faaliyetinin gayesine uygun bir ürün* olarak meydana çıkmış olduğuna delâlet etmez. Hayır, bu komünizm, karakteri insanların iradesinden tamamıyle bağımsız olan bu iş organizasyonunun *bilinçsiz*, yani *zorunlu* (*) sonucu olarak doğmuş veya, daha doğrusu, — çok daha önceden teşekkül etmiş olduğuna göre —, *varlığını muhafaza etmiştir*. işte, kantçı Stammler bunu anlamamış, yanlış yola burada sapmıştır; hem de bizim Struve'leri, Bulgakov'ları ve daha bir sürü *gelip geçici* marksistleri kendi dümen suyunda sürükliyerek (**)...

Stammler, eleştirel mülâhazalarına devamla, sosyal gelişme sırf *sebeplik zorunluluk*'a göre meydana gelseydi, bu gelişmeye yardım etmek için yapılacak her bilinçli girişim apaçık bir saçmalık olurdu, diyor. Stammler'e göre, şu iki şıktan biri söz konusu olabilir: ya herhangi bir fenomenin *zorunlu*, yani önlenmesi imkânsız olduğunu düşünürüm — ki bu takdirde, bu fenomenin meydana gelmesine yardım etmeme hiç gerek yoktur; ya da bu fenomenin *meydana gelebilmesi* için benim yardımım zorunludur ki bu takdirde de, bu fenomenin zorunlu olduğu

---

(*) "Özgürlüğün zıttı olarak zorunluluk, bilinçsizlikten başka bir şey değildir." (S c h e l l i n g, *System des transzendentalen Idealismus*, 1880, s. 524.) Schelling'in bu eserinin Grimbolt tarafından yapılmış [fransızca] bir tercümesi bulunduğunu belirtelim. Paris, 1842. (N. R.)

(**) Sorunun bu yanı, *Tarihî monizm* hakkındaki kitabımızın muhtelif yerlerinde tarafımızdan oldukça etraflı bir şekilde anlatılmıştır. (*Toplu eserleri*, c. VII).

söylenemez. Güneşin doğuşuna, zorunlu, yani önlenmesi imkânsız olan bu doğuşa kim yardım etmeye kalkışır (*)

Kant felsefesi içinde yetişmiş olan kimselere özgü düalizm, burada kendisini açıkça gösteriyor: *bu kimselerin nazarında varlık daima düşünce'den ayrıdır.*

Güneşin doğuşu ne sebep, ne de sonuç olarak hiçbir şekilde insanların sosyal ilişkilerine bağlı değildir. bunun için, güneşin doğuşunu, bir tabiat fenomeni *olarak*, insanların — zaten bu genomene hiçbir sebep bağı ile bağlı bulunmıyan — bilinçli özleyişleriyle zıtlaştırabiliriz. Fakat, tarihin *sosyal* fenomenleri için durum başkadır. Tarihin insanlar tarafından yapıldığını biliyoruz. Bu itibarla, insanların özleyişleri tarihî hareketin bir faktörü olmasın olamaz. Fakat, tarih, daha yukarıda yeteri kadar bahsetmiş olduğumuz bir zorunluluğun sonucu olarak, insanlar tarafından başka herhangi bir tarzda değil de, belli bir tarzda yapılır. Bu zorunluluk bir kere mevcut oldu mu, *insanların özleyişleri — sosyal evrimin kaçınılmaz bir faktörünü oluşturan bu özleyişler — de bu zorunluluğun sonucu olarak mevcut olurlar. Bu özleyişler zorunluluğu dışlamazlar, aksine bizzat kendileri bu zorunluluk tarafından belirlenirler.* Dolayısıyle, insanların özleyişlerini bu zorunlulukla zıtlaştırmak büyük bir mantık hatâsıdır.

Kurtuluş özleyişi içinde bulunan bir sınıf, bir sosyal devrim yaptığı zaman, takip ettiği gayeye az ya da çok uygun bir tarzda hareket etmiş olur ve, her halükârda, onun faaliyeti bu devrimin *sebebi*'dir. Fakat, bu faaliyetin kendisi, onu doğurmuş olan bütün özleyişlerle birlikte, ekonomik gelişmenin *sonucu*'dur ve, dolayısıyle, bizzat *zorunluluk* tarafından belirlenmiştir.

Sosyoloji, sosyal insanda gayelerin meydana çıkışını (sosyal "teleoloji"), sosyal sürecin — ki son tahlilde ekonomik gelişme süreci tarafından şartlandırılır — zorunlu bir sonucu olarak anlamayı başardığı ölçüde ancak bir bilim haline gelebilir.

(*) *Adı geçen eser*, s. 421 ve devamı. Stammler'in, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*'de (c. V, s. 735-737) "*Materialistische Geschichtsauffassung*" adlı yazısı ile de karşılaştırınız.

Nitekim, maddeci tarih anlayışının konsekan muhaliflerinin, kendilerini sosyolojinin *bir bilim olarak imkânsızlığını* kanıtlamak mecburiyetinde görmeleri çok karakteristiktir. Bu durum, *devrimizde "kritisizm"in bilimsel gelişme için bir engel haline geldiğini* gösterir. Felsefî teoriler tarihine bilimsel bir açıklama getirmeye çalışanlar için girişilebilecek enteresan bir iş var burada: "kritisizm"in oynadığı bu rolün modern toplumdaki sınıf mücadelesine bağlanış tarzını belirlemek.

Şayet ben, başarıya ulaşması bana tarihî bir zorunluluk gibi görünen bir harekete katılmak istiyorsam, bu sadece benim, kendi öz faaliyetimi, bence aziz olan bu hareketin başarısını zorunlu olarak sağlıyacak toplam şartlar zincirinin vazgeçilmez bir halkası saydığımı gösterir. Hepsi bu kadar. İşte, bir düalist bunu anlıyamaz. Oysa, *süje ile obje'nin birliği* teorisini benimseyip hazmetmiş ve bu birliğin sosyal fenomenlerde kendisini ne şekilde gösterdiğini anlamış bir kimse için bu apaçık bir şeydir.

Kuzey Amerika'daki protestanlık teoricilerinin, Avrupalı burjuva ideologlarından bir çoğunu bu kadar meşgul etmiş olan ve hâlâ da eden özgürlük ile zorunluluk arasındaki bu zıtlıktan hiçbir şey anlamamaları da son derece önemle kaydedilecek bir noktadır. A. Bargy, "Amerika'da, "enerjiciler" içinde inancında en sağlam olanların irade özgürlüğünü kabule hiç de meyilli olmadıklarını (*)" söylüyor. O, bunu, bu kimselerin birer aksiyon adamı olmak sıfatıyle "fatalist kararlar"ı tercih ettikleri şeklinde izah ediyor. Ama, Bargy yanılıyor. Fatalizmin [kadercilik] bununla hiçbir ilgisi yok. Zaten, Bargy'nin, moralist Jonathan Edwards hakkında yaptığı belirtmede bu görülüyor: "Edwards'ın görüşü... her aksiyon adamının görüşüdür. Hayatında kendisine belirli bir gaye seçmiş olan bir kimse için özgürlük, bütün varlığını bu gayenin takibine adamak melekesidir (**)". Çok güzel söylenmiş bir söz; Hegel'in "sırf kendi özünü istemek"

(*) A. B a r g y: *la Religion dans la société aux Etats-Unis*, s. 88-89, Paris, 1902.

(**) *Ay. es.*, s. 97-98.

formülüne de çok benziyor. Fakat, "sırf kendi özünü istiyen" bir insan, hiç de fatalist değildir; yalnız ve yalnız, bir *aksiyon adamı*'dır.

Kantçılık bir mücadele felsefesi, aksiyon adamlarına özgü bir felsefe değildir. Kantçılık, her şeyde yarı yolda kalan kimselerin felsefesidir; bir kompromi [uzlaşma] felsefesidir.

Engels, sosyal kötülüğü ortadan kaldırma çarelerinin, şu ya da bu sosyal reformcu tarafından *icat edilmeyip*, üretimin mevcut maddî şartları içinde *keşfedilmesi* gerektiğini söyler. Stammler, bu noktada Engels'le mutabık olmakla birlikte, onu açık olmamakla kınıyor; çünkü, ona bakılırsa sorunun esası, "bu keşfin *hangi metodun yardımı ile* yapılması gerektiğini (*)" bilmektedir. Bu itiraz, gösterse gösterse Stammler'in kendi düşüncesinde hüküm süren karışıklığı gösterir ve şu pek basit gerçek dolayısıyla kendiliğinden düşer: bu gibi hallerde "metot"un karakterini belirleyen pek çeşitli bir sürü "faktör" bulunsa bile, bütün bu "faktör"ler en sonunda kaynaklarına, yani ekonomik gelişme sürecine indirgenirler. Bizzat *Marx'ın teorisi*'nin doğuşu, kapitalist üretim tarzının gelişmesi tarafından şartlandırılmış bir vakıa olduğu gibi, Marx'tan önceki sosyalizme hâkim olan ütopyacılık (**) da, kapitalist üretim tarzının gelişmesinin etkisini hissetmekle birlikte, aynı derecede, belki de daha çok, *bu gelişmenin yetersizliğinin* etkisi altında bulunan bir toplum için tamamen anlaşılır bir şeydir.

Bu konu üzerinde daha fazla durmayı gereksiz buluyoruz. Fakat, bu yazıyı bitirirken Marx ve Engels'in tarih teorilerinin temel tezleri ile onların *taktik* "metot"ları arasındaki sıkı bağlılık üzerine dikkatini çekmemizi okuyucumuz herhalde yersiz bulmıyacaktır.

Bildiğimiz gibi, bu teoriye göre insanlık ancak çözebileceği problemleri ele alır,

---

(*) *Handwörterbuch*, s. 736.
(**) *Ay. es.*, aynı sayfa.

çünkü... problemin kendisi, ancak çözümü için gerekli maddî şartlar zaten mevcut olduğu veya, hiç değilse, meydana çıkış yolunda bulunduğu yerde doğar (*).

Fakat, bu şartların mevcut olduğu yerdeki durum, bunların "*sadece meydana çıkış yolunda bulunduğu*" yerdekinden tamamen farklıdır. Birinci halde, "sıçrama" vakti artık *gelmiş* demektir. İkinci halde ise, "*sıçrama*" az çok uzak bir *geleceğe* ait bir iş; sosyal sınıflar arasındaki ilişkilerde [meydana gelen] *bütün bir sıra* "*tedricî* transformasyonlar"ın, yaklaşmasını *hazırladığı* bir "nihaî gaye" *olarak kalır*. "Sıçrama"nın henüz *imkânsız* olduğu dönemde yenilik getiricilerin rolü ne olmalıdır? Besbelli, böyle bir dönemde, yenilik getiriciler için, "tedricî transformasyonlar"a yardım etmekten, başka bir deyişle, *reformlar* elde etmek için savaşmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Böylece, "nihaî gaye" de, *reformlar* da kendilerine lâyık olan yeri bulmakta ve reformun "nihaî gaye"ye zıtlığı varlık sebebini tümüyle kaybederek, ütopik efsaneler alanına atılmış olmaktadır. Bu türlü bir zıddiyeti kabul eden herhangi bir kimse — bu kimse ister Edouard Bernstein soyundan bir Alman "revizyonist"i, ister Ferrare sendikalistler kongresini aktedenler soyundan bir İtalyan "ihtilâlci sosyalist"i olsun —, bu suretle modern bilimsel sosyalizmin ruhunu ve metodunu anlamaktaki aczini açığa vurmuş olur. Reformizmin ve sendikalizmin, kendilerinde Marx adına konuşmak cesaretini buldukları şu zamanda, bunu hatırlatmakta yarar vardır.

Fakat, siz şu: "İnsanlık ancak çözebileceği problemleri ele alır" sözünden çıkan sarsılmaz iyimserliğe bakın! Bu söz elbette herhangi bir ütopyacının, insanlığın büyük problemleri için sunacağı herhangi bir çözüm tarzının makbul olacağı anlamına gelmez. Ütopyacı başka şey, insanlık ya da, daha doğru bir deyişle, belli bir anda insanlığın en yüksek menfaatlerini temsil eden sosyal sınıf başka şeydir. Yine Marx ne güzel demiş: "*Bir tarihî aksiyon ne kadar derine inerse, onu yapan kitlelerin genişliği de o kadar artar.*" Böylece, tarihî problemler karşısında her türlü

(*) "*Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*"nın önsözü. *In Etudes philosophiques*, s. 69, Editions sociales, 1947. (N. R.)

ütopyacı tavır kesin olarak mahkûm edilmiş bulunmaktadır. Gerçi, Marx, insanlığın hiçbir zaman çözülmesi imkânsız problemler ele almadığını düşünüyordu. Ama, onun bu sözü, teorik bakımdan, süje ile objenin birliği fikrinin tarihî gelişme sürecine uygulanması içinde yeni bir ifade tarzından başka bir şey değildir. Pratik bakımdan ise, bu söz "nihaî gaye"ye [ergeç] erişileceği hakkındaki sakin ve erkekçe inancı, bizim unutulmaz N. G. Çernişevski'mizi vaktiyle yürekten bir güvenişle haykırtan inancı dile getiriyor:

"Varsın ne olacaksa olsun, zaferi nasıl olsa bizim taraf kutlayacaktır!"

NOTLAR

(1) Dostum Victor Adler'in, Engels'in cenaze töreni günü yazdığı yazıda çok doğru olarak belirtmiş olduğu gibi, Marx ve Engels'in anladıkları şekilde sosyalizm, yalnız ekonomik değil, aynı zamanda evrensel bir doktrindir. (İtalyanca baskıdan zikrediyorum: F. Engels, *Ekonomi politik*. Giriş ve biyografik ve bibliyografik notlar, Filippo Turati, Victor Adler ve Karl Kautsky tarafından, Milano 1895.) Fakat, Marx ve Engels'in anladıkları şekilde sosyalizmin bu karakteristiği ne kadar doğru ise, Victor Adler'in bu "evrensel doktrin"in materyalist temelinin kantçı bir temelle değiştirilmesini mümkün görmesinin insanda uyandırdığı izlenim de o kadar gariptir. Temeli ile tüm yapısı arasında hiçbir ilişki bulunmıyan bir evrensel doktrine ne demeli? Engels şöyle yazar: "Marx ve ben, diyalektiği bilinçli bir şekilde materyalist tabiat ve tarih anlayışına aktaran hemen hemen tek kişilerdik" (bk. *Anti-Dühring*'in 3. baskısının önsözü). Demek oluyor ki, bilimsel sosyalizmin babaları, günümüzdeki taraftarlarının bazılarına rağmen, yalnız tarihte değil, tabiî ve fizikî bilimlerde de birer *bilinçli materyalist* idiler. — *Sayfa* 20.

(2) Plehanov'un, Dietzgen için yazdığı bir yazıda (*Sovremionni Mir*, 1907, No. 7; bu yazı *savunmadan hücuma* adlı derlemeler kitabına alınmıştır [*Toplu eserleri*, c. XVII]) gösterdiği gibi,

istisnaî bir kabiliyete sahip olan bu işçinin yazılarında, teorik bakımdan, Marx, Engels ve Feuerbach'ın yazılarında esasen mevcut bulunan şeylere kıyasla yeni sayılabilecek hiçbir şey yoktur. — *Sayfa* 20.. (N. R.)

(3) Engels, bu önsözde, Marx'ın örneğine uyarak, materya-

lizmin Büyük Britanya'nın çocuğu, Bacon'un da İngiliz materyalizminin gerçek atası ve Hobbes ve Locke'la birlikte Fransız materyalist ekolünün babası olduğunu, İngiliz "agnostisizm"inin korkak bir materyalizmden başka bir şey olmadığını gösterir.

Agnostisizm, Lancashire'ın anlamlı b ir deyimiyle, "utangaç" bir materyalizmden başka nedir ki? Agnostisist tabiat anlayışı tamamen materyalistçedir. Tabiat âlemi baştanbaşa kanunlarla idare edilir ve her türlü dış müdahaleden mutlak surette âzadedir. Fakat, agnostisizm, bilinen evrenin ötesinde herhangi bir yüce varlığın mevcudiyetini tasdik ya da inkâr etmek hususunda hiçbir imkâna sahip bulunmadığımızı da ilâve eder. Bu tavır; Napoléon, Laplace'a *Gök mekaniği* adlı eserinde Yaratıcı'nın adını bile anmamış olmasının sebebini sorduğu zaman, büyük astronomun mağrur bir eda ile: "Böyle bir hipoteze ihtiyaç duymadım" cevabını verdiği devir için sağlam bir tavır olabilirdi. Fakat, bugün evrimci evren anlayışımız bir yaratıcıya veya hükmediciye hiç mi hiç yer bırakmamaktadır; bu durumda, mevcut âlemden ayrı bir Yüce Varlık'tan bahsetmek, hem terimler arası bir çelişki, hem de, bana öyle geliyor ki, iman sahiplerinin duygularına sebepsiz bir hakarettir.

Yine bizim agnostiğimiz bütün bilgimizin duyularımız tarafından bize iletilen enformasyonlara dayandığını kabul eder; ama, buna şu soruyu eklemekten de geri kalmaz: duyularımızın, onların aracılığıyle idrak ettiğimiz objeler hakkında bize doğru tasavvurlar verdiklerini nasıl bilebiliriz? Ve böylece agnostiğimizden öğreniriz ki, objelerden veya bunların niteliklerinden bahsettiği zaman, o, gerçekte bu objeleri veya nitelikleri değil, — o, bunlar hakkında kesin olarak hiçbir şey bilemez —, sadece bunların duyularımız üzerinde hasıl ettikleri izlenimleri kastetmektedir. Bu, hiç şüphesiz, basit bir ispatlama ile çürütülmesi güç görünen bir muhakeme tarzıdır. Fakat, ispatlama'dan önce aksiyon vardı. *Im Anfang war die Tat* (*). Nitekim, insan aksiyonu bu güçlüğü, insan muhakemesinin onu yaratmasından çok önce çözmüştür. *The proof of the pudding is in the eating* (**). Biz, objeleri onlarda idrak ettiğimiz niteliklere göre dilediğimiz gibi kullanmakla, duyusal idraklerimizin doğruluğunu ya da yanlışlığını yanılmaz bir sınamaya tâbi tutmuş oluruz. Bu idrakler yanlış olduğu takdirde, bir objenin ne tarzda kullanılabileceği hakkındaki takdirimiz de yanlış olur ve denememiz başarısızlığa uğrar.

(*) *Başlangıçta fiil vardı.* (Tr. çev.)

(**) *Pudding'in varlığını ispat eden onu yemendir.* (N. R.)

Fakat, amacımıza erişmeyi başarırsak; objenin, onun hakkındaki fikrimize tetabuk ettiğini ve kendisini koştuğumuz amaca uygun geldiğini görürsek, bu, söz konusu obje ile nitelikleri hakkındaki idraklerimizin kendi dışımızdaki bir gerçeğe tetabuk ettiğine dair pozitif bir kanıt oluşturur. Ve bir başarısızlığa uğradığımız zaman, her defasında, genel olarak, bizi başarısızlığa uğratan sebebi çok geçmeden keşfeder ve görürüz ki, davranışımız için esas almış olduğumuz idrak ya eksik ve sathîdir, ya da doğru muhakeme dediğimiz şeyi bize garanti etmiyen diğer birtakım idraklerin sonuçlarıyle kombine edilmiştir. Duyularımızı münasip şekilde yedip kullanmaya ve aksiyonumuzu münasip şekilde elde edilip kullanılmış idraklerin çizdiği sınırlar içinde tutmaya özen gösterdiğimiz sürece, aksiyonumuz sonucunun, idraklerimizin idrak edilen şeylerin objektif mahiyetine uygunluğunu ispat ettiğini görürüz. Bilimsel bir şekilde kontrol edilmiş duyusal idraklerimizin zihinlerimizde dış dünya hakkında mahiyetçe gerçeğe aykırı fikirler meydana getirdikleri, ya da dünya ile dünya hakkındaki duyusal idraklerimiz arasında esastan bir uygunsuzluk bulunduğu sonucunu çıkarmamızı gerektirecek herhangi bir durumla henüz karşılaşmış değiliz.

Fakat, burada yeni-kantçı agnostikler ortaya çıkıp şöyle diyorlar: biz, bir şeyin niteliklerini doğru olarak idrak edebiliriz, ama şeyin kendisini hiçbir duyusal veya zihinsel süreçle kavrıyamayız. "Bizatihî şey" bilgimizin [menzili] ötesindedir. Hegel, bunun cevabını çoktan vermiştir: eğer bir şeyin bütün niteliklerini biliyorsanız, o şeyin kendisini de biliyorsunuz demektir; geriye sadece bu şeyin bizim dışımızda mevcut olması vakıası kalır ki, hisleriniz bunu da size öğrettiği zaman bizatihî şey'in, Kant'ın o ünlü bilinemez *Ding an sich* (*)'inin son kalıntısını da kavramış olursunuz. Buna şunu da ekliyebiliriz: Kant'ın devrinde, doğrusu istenirse tabiî objeler hakkındaki bilgimiz o kadar bölük börçük idi ki, filozofun, herbirisi hakkında pek az şey bildiğimiz bu objelerin gerisinde esrarlı bir "bizatihî şey"in bulunabileceğini sanması mümkün olabiliyordu. Fakat, [o devirden beri] bu kavranılması imkânsız şeyler birbiri ardınca kavranılmış, tahlil edilmiş ve hattâ üstelik bilimin dev adımlarıyle kaydettiği ilerlemeler sayesinde yeniden üretilmiştir. İmdi, kendi *ürettiğimiz* bir şeye elbette, bilinemez bir şey diye bakamayız. Bu yüzyılın ilk yarısında, organik maddeler kimya için işte böyle birer esrarlı obje idiler. Halbuki, biz şimdi bu organik maddeleri, unsurları vasıtasıyle, organik süreçlerin yardımı olmaksızın, birbiri ardınca meydana getir-

(*) *Bizatihî şey.* (Tr. çev.)

meyi öğreniyoruz. Modern kimyacılar, kimyasal yapısı bilindiği takdirde, herhangi bir cismi unsurları vasıtasıyle terkip edebileceğimizi söylüyorlar. Gerçi, henüz en yüksek organik maddelerin, albuminoid'lerin yapısını bilmekten uzak bulunuyoruz; ama, yüzyıllarca sonra da olsa, bu bilgiye ulaşmamamız ve bu bilgi sayesinde sun'î albuminler üretmememiz için hiçbir sebep yoktur. İmdi, bunu bir kere başardık mı, organik hayatı da üretmişiz demektir: çünkü, hayat, en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine kadar, albuminli maddelerin [albuminoitler] normal mevcudiyet tarzından başka bir şey değildir.

Mamafih, agnostiğimiz, şekle ait bu zihnî sınırlandırmaları yaptıktan sonra, artık tıpkı herhangi bir materyalist gibi — zaten aslında da öyledir — konuşur ve davranır. Gerçi, o, *bizce* bilindiği kadar, madde ve hareketin, yahut şimdi denildiği gibi enerjinin yaratılmış olamıyacağı gibi, imha da edilemiyeceğini, ancak bunların vaktiyle herhangi bir anda yaratılmış olmadıklarına dair elimizde hiçbir delil bulunmadığını söyler. Ama, siz bu iddiayı herhangi bir özel meselede kendisine karşı kullanmaya kalkıştığınız takdirde, o hemen tartışmayı kapıyacaktır. Agnostik, spiritüalizmin imkânını *in abstracto* [soyut olarak] kabul etse bile, bunu asla *in concreto* (somut olarak) kabul etmek istemez. O, bildiğimiz ve bilebileceğimiz kadar, evrenin bir yaratıcısı ve hükmedicisi bulunmadığını, bizi ilgilendirdiği kadar, madde ve enerjinin ne yaratılabilir ne de yok edilebilir olduğunu size söyliyecektir. Bizim için, espri, enerjinin bir modus'u, beynin bir fonksiyonudur. Bütün bildiğimiz, maddî dünyanın değişmez kanunlar tarafından idare edildiğidir, ilh... Böylece, agnostik, bir bilim adamı olduğu, bir şeyler bildiği ölçüde materyalisttir; ama, bilimi dışına çıktığı, hiçbir şey bilmediği alanlara girdiği zaman, bilgisizliğini grekçeye tercüme edip adına agnostisizm der (*).

Angostisizmin en tipik temsilcisi ve bu terimin yaratıcısı Thomas Henry Huxley'dir (1825-1895). Darwin'in öğrencisi ve İngiliz biyolojistlerinin en büyüklerinden biri olan T. H. Huxley, modern fizik ve tabiat bilimlerinin prensiplerinin vülgarizasyonu hususunda büyük hizmetler görmüştür. — *Sayfa* 21.

(4) Marx, *Felsefenin sefaleti*'nde Hegel'in diyalektik metodunu aşağıdaki şekilde anlatır.

(*) "Tarihî maddecilik", in *Etudes philosophiques*, s. 88-91, Editions sociales, 1947. (N. R.)

Yerin üstünde ve suyun altında var olan ve yaşıyan her şey ancak bir hareket sayesinde var olur ve yaşar. Böylece, tarihî hareket, sosyal ilişkileri meydana getirir, endüstriel hareket bize endüstri ürünlerini verir, vs., vs.

Soyutlaya soyutlaya nasıl her şeyi mantık kategorisi haline sokmuşsak, soyut halde hareketi, sırf formel hareketi, hareketin sırf mantıkî formülünü elde etmek için de, çeşitli hareketlerin her türlü ayırt edici karakterinin soyutlanması yeter. Her şeyin cevherini mantık kategorilerinde bulan bir kimse, hareketin mantıkî formülünde mutlak metod'u, yani her şeyi izah etmekle kalmayıp, her şeyin hareketini de içeren metodu bulduğunu sanır.

İşte Hegel'in bahsettiği mutlak metot budur. Hegel şöyle der:

Metot; mutlak, tek, en yüce ve sonsuz kuvvettir, hiçbir obje onun dışında kalamaz. O, aklın her şeyde kendi kendisini bilme eğilimidir. (*Mantık*, c. III.)

Şu halde, bu mutlak metot nedir? Mutlak metot, hareketin soyutlanmasıdır. Hareketin soyutlanması nedir? Hareketin soyutlanması, soyut halde harekettir. Soyut halde hareket nedir? Soyut halde hareket, hareketin sırf mantıkî formülüdür, yahut saf aklın hareketidir. Saf aklın hareketi nedir? Saf aklın hareketi, aklın kendi kendisini vaz'etmesi, kendi kendisiyle zıtlaşması, kendi kendisini terkip etmesi [se composer], kendi kendisini tez, antitez, sentez olarak formülleştirmesi, yahut kendi kendisini tasdik, inkâr ve kendi inkârını inkâr etmesidir.

Aklın kendi kendisini belirli bir kategori halinde tasdik ve vaz'etmesi nasıl olur? Bu, bizzat aklın ve onun apolojistlerinin bileceği iştir.

Fakat, akıl kendisini tez olarak vaz'etmeyi bir kere başardı mı, bu tez, bu düşünce kendi kendisiyle zıtlaşarak çelişkili iki düşünce halinde, pozitif ve negatif, evet ve hayır halinde çiftleşir. Antitezde mündemiç bu iki antagonist unsurun mücadelesi, diyalektik hareketi oluşturur. Evet, hayır haline; hayır, evet haline; evet, aynı zamanda hem evet, hem hayır haline; hayır, aynı zamanda hem hayır, hem evet haline gelmek suretiyle zıtlar birbirleriyle denkleşir, birbirlerini nötrleştirir, felce uğratırlar. Bu iki çelişkili düşüncenin kaynaşması, bunların sentezi olan yeni bir düşünceyi teşkil eder. Bu yeni düşünce de yine iki çelişik düşünce halinde kendisini yayar ve bunlar da yeni bir sentez halinde birleşirler. Bu

yavrulama faaliyetinden yeni bir düşünce grubu doğar. Bu düşünce grubu da basit bir kategorinin diyalektik hareketini aynen takip eder ve çelişkili bir grupta antitezini bulur. Bu iki düşünce grubundan, bunların sentezi olan yeni bir düşünce grubu doğar.

Basit kategorilerin diyalektik hareketinden grup doğduğu gibi, serilerin diyalektik hareketinden de bütün sistem doğar.

Bu metodu ekonomi politiğin kategorilerine uygulayacak olursanız, ekonomi politiğin mantığını veya metafiziğini ya da, başka bir deyişle, herkesçe bilinen ekonomi kategorilerinin, pek bilinmiyen bir dile, bu kategorilere saf [pure] akıl sahibi bir kafanın yepyeni bir ürünü imiş havası veren bir dile tercümesini elde etmiş olursunuz; bu kategoriler, sırf diyalektik hareketin işleyişiyle, öylesine birbirinden doğmuş, öylesine birbirine zincirlenmiş, öylesine birbiri içine geçmiş gibi görünürler...

Böylece, Hegel'e göre, geçmiş ve geçmekte olan her şey, tamı tamına, onun kendi muhakemesi içinde geçen şeylerdir. Böylece, tarih felsefesi, felsefe tarihinden, Hegel'in kendi felsefesinin tarihinden başka bir şey değildir (*).

Marx, *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde, hegelci diyalektiğin bu temel kusurundan bahsederken, materyalist diyalektik ile idealist diyalektik arasındaki farkı belirtir.

Benim diyalektik metodum Hegel'inkinden esaslı surette ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda bunun taban tabana zıttıdır. Fikir adı altında otonom bir süje haline soktuğu mantık prosesüsü, Hegel'e göre, gerçeğin demiurgos'u [yaratıcısı] olup, gerçek bunun dış tezahüründen başka bir şey değildir. Ben, aşağı yukarı bundan otuz yıl önce, henüz moda olduğu dönemde, hegelci diyalektiğin mistik yanının eleştirisini yapmıştım... Diyalektiğin Hegel'de almış olduğu mistik karakter, Hegel'i bu diyalektiğin genel hareket şekillerinin tam bir tablosunu çizmiş ilk kimse olmaktan asla alakoymaz. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kılıf altındaki rasyonel çekirdeği meydana çıkarmak için diyalektiği ayakları üzerine kaldırmak lâzımdır.

Mistik şekli altında diyalektik Almanya'da moda oldu, çünkü mevcut düzenin peçelenmesini mümkün kılıyordu. Rasyonel şekli altında ise, o, burjuvazinin ve onun doktrinci sözcülerinin gözünde dehşet

(*) *Felsefenin sefaleti*, s. 86-87, E. S., 1946.

ve rezaletten başka bir şey değildir, çünkü mevcut olanın pozitif bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, mevcut düzenin inkârının, zorunlu yıkılışının anlaşılmasını da sağlar; her şekli, hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında kavrar; hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibarıyle eleştirici ve devrimcidir. (*Kapital*'in ikinci baskısı önsözü (*).)

Nicelik farklarının nitelik farkları halini alması hakkındaki hegelci kanuna gelince, Marx "artı-değer'in nispeti ve kitlesi" bölümünde, Ortaçağ zanaatkârının kapitalist haline gelmesi şartlarını incelerken bu kanundan bahseder.

Para veya emtia sahibi, ancak üretime yatırdığı asgarî meblâğ Ortaçağ'ın tespit ettiği azamî haddi pek çok aştığı zaman gerçekten kapitalist haline gelir. Hegel'in *Mantık*'ında keşfettiği kanunun doğruluğu tabiî bilimlerde olduğu gibi, burada da teeyyüt ediyor: belli bir gelişme derecesine eriştiğinde, basit nicelik değişiklikleri nitelik farkları halini alır (**).

Marx, John Stuart Mill'in, Ricardo'nun kâr teorisi ile Senior'un sakınma [abstinence] teorisini uzlaştırmaya çabalarken içine düştüğü çelişkilere işaretle ayrıca şöyle der: "Alelâde çelişkiler ona ne kadar yakınsa, her türlü diyalektiğin kaynağı olan hegelci "çelişki" de o kadar yabancıdır (***).

Marx, *Kapital*'de, bir şeyin hassalarının, o şeyin başka şeylerle olan ilişkilerinden doğmadığını, sadece bu ilişkiler içinde *kendisini gösterdiğini* belirtir (N. R.). — *Sayfa* 21.

(5) Marx'ın Feuerbach'a göndermiş olduğu 30 ekim 1843 tarihli mektup, onun felsefî anlayışlarının evrimini karakterize etmek bakımından büyük bir önem taşır. Marx [bu mektubunda], Feuerbach'ı Schelling'e karşı pozisyon almaya davet ederek şunları yazıyordu:

Siz yeryüzünde bu iş için en uygun insansınız, çünkü *siz ters yönden Schelling'siniz*. Schelling'in *gençliğinde tamamıyle doğru olarak for-*

(*) Bkz. *Kapital*, c. I, s. XCIV-XCVI. Costes bas.
(**) Bkz. Karl Marx: *Kapital*, c. II, s. 189-190.
(***) *Kapital*, c. IV, s. 49, not. Costes bas.

mülleştirmiş bulunduğu — hasımlarımızın bile iyi taraflarını kabul etmeliyiz — ve kendisinde fantastik bir gençlik vizyonu olarak kalmış olan *fikir* — ki Schelling bu fikri gerçekleştirmek için hayalgücünden başka bir meziyete, boş gururundan başka bir enerjiye, afyondan başka bir uyarıcıya, taharrüş kabiliyetinden (irritabilité) ve tamamıyle kadınca bir sezgiden başka bir organa sahip bulunmuyordu —, onun bu doğru gençlik fikri, sizde bir hakikat, bir gerçek, erkekçe bir ciddiyet halini almıştır. Bunun için, Schelling sizin *çarpıtılmış bir peşin tezahürünüz*'dür ve böyle bir çarpıtma karşısına gerçek konulur konulmaz tıpkı buhar gibi, bulut gibi dağılmaya mahkûmdur. Bu sebeple, ben sizi Schelling'in hasmı telâkki ediyorum, onun zorunlu, tabiî, Tabiat ve Tarih majesteleri tarafından görevlendirilmiş hasmı... Sizin Schelling'e karşı mücadeleniz, bizzat felsefenin kendi çarpıtılışına karşı mücadelesidir. (K. G r ü n: *Ludwig Feuerbach, mektupları ve yazıları*, Leipzig, 1874, c. I, s. 361.)

Yukarıdaki sözlere göre, Marx, pek muhtemel olarak, "Schelling'in gençlik fikri"ni bir materyalist monizm mânasında anlıyordu. Fakat, Feuerbach, verdiği cevaptan da anlaşıldığı gibi, Marx'ın bu görüşünü paylaşmıyordu. Feuerbach'a göre, Schelling, daha ilk yazılarında bile,

düşünce'nin idealizmini, muhayyile'nin idealizmi haline sokmaktan başka bir şey yapmaz ve eşyaya, *ben*'e atfettiği kadar az gerçeklik tanır; yalnız şu farkla ki, bu iş [onda] başka türlü bir manzara göstermektedir, çünkü o, belirlenmiş *ben*'in yerine belirlenmemiş "mutlak"ı koymuş ve idealizme panteist bir renk vermiştir (*Ay. es.*, s. 402). — *Sayfa* 21.

[Marx'ın Plehanov tarafından zikredilen bu mektubunun 1843 tarihli olduğunu, yani marksist düşüncenin formasyon devrine ait bulunduğunu belirtmek gerekir. Marx'ın birkaç yıl sonra, bu mektupta yazdıklarını kayıtsız şartsız onaylıyacağını sanmak fazla ihtiyatsızlık olurdu.] (J. K.).

(6) Marx ve Engels'in, Feuerbach felsefesini ne şekilde geliştirmiş oldukları, *Alman ideolojisi*'nin Coste tarafından yayımlanan (cilt VI ve VII) ve *Feuerbach hakkında tezler*'i de içeren kısmında daha da açık bir şekilde görülür.
—*Sayfa* 22. (N. R.)

(7) Engels şöyle yazıyordu:

Feuerbach'ın gelişmesi, bir hegelcinin — doğrusu, hiçbir zaman özakideci olmamış bir hegelcinin — materyalizme doğru gelişmesidir. Bu gelişme, belli bir safhasında, onu, selefinin idealist sistemi ile ilişiğini büsbütün kesmeye sevkeder. Nihayet, Hegel'de "mutlak fikir"in dünyadan önce varlığının, dünyanın doğuşuna oranla "mantık kategorilerinin önceden varlığı"nın arz-üstü (supra-terrestre) bir yaratıcıya olan fantastik inanışa ait kalıntıdan başka bir şey olmadığı; duyularımızla idrak ettiğimiz ve bizzat bir parçası olduğumuz maddî dünyanın biricik gerçek olduğu; ve bilincimizin, düşüncemizin, bize ne kadar transandan görünürse görünsünler, yine de maddî, cismanî bir uzuv olan beynin ürününden ibaret bulundukları anlayışı karşı konulmaz bir güçle kendisini Feuerbach'a kabul ettirir. Madde esprinin bir ürünü değil, asıl esprinin kendisi maddenin yüksek bir ürünüdür. Bütün bunlar elbette hâlis materyalizmdir (*). — *Sayfa* 23.

(8) F. Lange şöyle yazar:

Hakikî materyalizm, daima bakışlarını dış tabiatın tümü üzerine çevirmek ve insanı ancak maddenin ezelî hareket okyanusu içinde bir dalga gibi görmek istiyecektir. İnsan tabiatı, materyalistin nazarında, ancak genel fizyolojinin özel bir halini oluşturur; nasıl ki, düşünce de [onun nazarında] hayatî psişik süreçler zinciri içinde özel bir halden başka bir şey değildir. (*Materyalizmin tarihi*, c. II, s. 74, Leipzig 1902.)

Fakat, Théodore Dézamy de *Code de la communauté*'sinde (Paris 1843) hareket noktası olarak insan tabiatını ("insan organizması") aldığı halde, kimsede XVIII. yüzyıl Fransız materyalizminin görüş tarzını paylaştığı şüphesini uyandırmaz. Zaten, Lange, Dézamy'den hiç bahsetmiyor. Halbuki, Marx, onu Fransız sosyalistleri arasında sosyalizmi, meselâ Cabet'ninkinden daha bilimsel olanlar sırasına koyar. "Fransız bilimsel sosyalistleri, Dézamy, Gay, — diyor Marx —, materyalist doktrini, gerçek hümanizm doktrini olarak ve sosyalizmin mantıkî temeli olarak geliştirirler." (*Mukaddes Aile* (**).) Bu kitabı yazdıkları dönemde, Marx ve Engels henüz Feuerbach felsefesinin değerlendirilmesi konusunda birbirlerinden ayrılıyorlardı. Marx, Feuerbach'ın felsefesine "hümanizm ile mutabık olan materyalizm" adını veri-

(*) *Ludwig Feuerbach*, s. 18, E. S. 1946.
(**) *Mukaddes Aile*, c. II, s. 236, Costes bas.

yordu (Feuerbach teoride olduğu gibi, Fransız ve İngiliz sosyalizmi de pratikte hümanizm ile mutabık olan materyalizmdir). Marx, genel olarak, materyalizmi sosyalizmin zorunlu teorik temeli saymaktaydı. Engels ise, Feuerbach'ın, spiritüalizm ile materyalizm arasındaki kadim zıtlığa her zaman için toptan son vermiş olduğu fikrindeydi. (*Mukaddes Aile.*) Mamafih, yukarıda gördüğümüz gibi, daha sonra, o da Feuerbach'ın [fikrî] evriminin idealizmden materyalizme doğru giden bir evrim olduğuna işaret eder.— *Sayfa* 24.

(9) Feuerbach, daha o devirde, şu dikkate değer satırları yazıyordu:

İngiliz ve Fransız sansüalizmine ve materyalizmine özgü olup, her türlü spekülasyonu reddeden pratik realizm ile Spinoza'nın düşüncesi birbirine ne kadar zıt olursa olsun, yine de bu sistemlerin en derin temelinde Spinoza'nın ünlü formülünde bir metafizikçi olarak ifade etmiş olduğu madde anlayışı bulunur: "Madde, Tanrının inkârıdır (*). — *Sayfa* 26.

(10) Marx, *Mukaddes Aile*'de şöyle der: "Hegel'in felsefe tarihi, Fransız materyalizmini spinozacı cevherin gerçekleşmesi olarak gösterir." (**) — *Sayfa* 27.

[Fransız] yazı heyetinin notu. —"Marx ve Engels'in spinozacılığı" deyimi hayret uyandırabilir. Marksizmin basit bir materyalist *monizm* olmayıp, bir diyalektik materyalizm olması keyfiyetini ihmal eder göründüğünden, bu deyimde bir nüans eksikliği vardır. Gerçi, Plehanov, notunda (not 10) *Mukaddes Aile*'den bir metne dayanmakta ise de, bir yandan bu metni ait olduğu bütünden ayırmakta, öbür yanda da bunun ancak bir kısmını almaktadır. Bahis konusu pasajda (*Mukaddes Aile*, Costes bas. Felsefî eserler, cilt II, sayfa 223, 237, gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş çeviri) Marx, Bruno Bauer'in aşağıdaki pasajını acı

(*) K. G r ü n: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel*, c. 1, s. 324-325, Leipzig, 1874. Feuerbach'ın bu hükmü, kaynağını Hegel'in bir pasajından alır. Marx, bu pasajı *Mukaddes Aile*'de yorumlamıştır (J. K.). Bundan sonraki nota bakınız.

(**) *Ay. es.*, s. 236.

bir dille eleştirir:

Spinoza, gerek maddeyi cevher mertebesine çıkaran Fransız takipçileri vasıtasıyle, gerekse maddeyi daha spiritüalistçe bir ad altında gösteren teizm vasıtasıyle XVIII. yüzyıla hâkim olmuştu...

Marx, Fransız materyalizminin bu "eleştirel" tarihinin karşısına, "gerçekten cereyan etmiş olduğu şekliyle tarih"i koyar.

Aşağıdaki pasaj konumuz bakımından özellikle enteresandır (Costes bas., s. 237):

XVII. yüzyıl metafiziğini ve, genel olarak, her türlü metafiziği teorik bakımdan tamamen itibardan düşürten kimse, Pierre Bayle olmuştur. P. Bayle'in silâhı, bizzat metafiziğin sihirli formüllerinden imâl edilmiş bir şüphecilik idi. Onun hareket noktası Descartes metafiziği oldu. Nasıl Feuerbach, spekülatif teoloji ile mücadelesi sırasında — teolojinin son dayanağının spekülasyonda bulunduğunu gördüğü ve ilâhiyatçıları sahte bilimlerini terkederek kaba ve iğrenç inançlarına dönmeye zorlaması gerektiği için —, spekülatif felsefe ile mücadele etmek mecburiyetinde kaldıysa, Bayle de din konusunda bazı şüpheler duyduğu için, bu inanca destek olan metafizikten de şüphe etmeye başladı. Böylece, o, metafiziği bütün tarihî evrimiyle eleştiriye tâbi tuttu; onun ölüm tarihini yazmak için tarihçi oldu. Bayle, özellikle, Spinoza ile Leipniz'i cerhetti.

Marx, şu sonucu varır:

Peki, Bay Bauer veya Eleştiri, Fransız materyalizminin eleştirel tarihi için gerekli dokümanları acaba nereden ele geçirmiş bulunuyor?

1. Hegel, felsefe tarihinde, Fransız materyalizmini spinozacı cevherin gerçekleşmesi olarak gösterir ki, *bu her halde spinozacı Fransız ekolü'nden sonsuzca daha anlaşılabilir bir şeydir* [Plehanov bu metnin italik harflerle yazılmış olan kısmını almıyor (N. R.)].

2. Bay Bauer, Hegel'in *Felsefe tarihi*'nde, Fransız materyalizminin Spinoza'nın ekolü olduğunu keşfetmiş ve Hegel'in başka bir eserinde de teizm ile materyalizmin bir tek ve aynı temel prensibin iki parçası olduğu görüşüne rastlayınca, Spinoza'yı, sisteminin anlamı üzerinde çekişen iki ekole sahip kılıvermiş. Halbuki, Bay Bauer, gerekli açıklamayı Hegel'in Fenomenoloji'sinde bulabilirdi. Fenomenoloji'de aynen şunları okuyo-

ruz: "Bu mutlak varlık hakkındaki izah, kendi kendisiyle mücadeleye girer... ve iki tarafa ayrılır... bunlardan biri... bu mutlağa, sıfatsız (sans attribut) mutlak... yüce mutlak varlık adını... diğeri de madde adını verir... bu iki şey aynı kavramdır, aradaki fark şeyin kendisinde değil, sadece bu iki formasyonun hareket noktasındadır." (Hegel'in *Fenomenoloji*'si, s. 420-21-22.)

Fakat, "Espri"nin, her ne pahasına olursa olsun, "hasmı materyalizme "aşağılık bir kader"i reva görmesi gerekiyordu.

Marx'ın, Bruno Bauer'e karşı bu polemik yazısı, onun Spinoza karşısındaki tutumunu iyice aydınlatmaktadır.

Özet olarak denilebilir ki, Marx, Spinoza'nın felsefî düşüncenin geliştirilmesindeki payını kabul etmekle beraber, Hegel'le birlikte, bu payın çelişkili manzarası üzerinde, bundan materyalist sonuçlar kadar idealist sonuçlar da çıkartılabilmiş olması keyfiyeti üzerinde duruyor. Bunun içindir ki, Marx, Fransız materyalistlerini Spinoza'nın tilmizleri yapmak isteyen Bruno Bauer'in bu fikrini, Fransız materyalistlerinin bilâkis Spinoza'yı eleştirerek, ona karşı mücadele ederek kendi tezlerini geliştirmiş olduklarını vakıalarla göstererek şiddetle eleştirir.

Ayrıca, klasik değer taşıyan aşağıdaki metin de diyalektik materyalizmin spinozacılığa ne ölçüde ve ne anlamda atıfta bulunabileceği meselesine ışık tutar:

Spinoza felsefesi bir cevher felsefesi olarak çok önemli (çok *yüksek* bir görüş, ama eksik, en yüksek [görüş] değil...). Spinoza'da da *düşünce* cevherin bir sıfatıdır. (*Hegel'in diyalektiği hakkında not defterleri*, Lefebvre ve Guterman çev. Gallimard, 1938).

(11) Dış dünyayı nasıl kavrarız? İç dünyayı nasıl kavrarız? Çünkü, kendimizi kavramak için elimizde başkalarını kavramamıza yarıyan vasıtalardan başka vasıta yoktur. Ben, kendi hakkımda duyuların aracılığı olmaksızın bir şey bilebilir miyim? Ben, kendi dışımda, yani düşüncem dışında var olmasam acaba var olur muyum? Fakat, ben var olduğumu nereden bilirim? Ben, kendi kendimi duyuların aracılığı ile idrak etmesem, kendimin, kendi muhayyilemde değil de, duyularla kavranabilir bir şekilde, gerçekten, var olduğumu nereden bilebilirim? (Grün'ün kitabımda Feuerbach'ın *Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları*, c. II, s. 311). — *Sayfa* 27.

(12) Burada, Engels'in bir düşüncesini okuyucunun özellikle dikkatine sunmak isteriz: dış tabiatın kanunları ile insanın bedensel ve zihinsel hayatını düzenleyen kanunlar öyle iki grup oluştururlar ki, bu iki grup kanunu gereği halinde muhayyilemizde birbirinden ayırabilsek bile realitede asla ayıramayız (*Anti-Dühring*) (*). İşte, daha yukarıda bahsetmiş olduğumuz, *varlık'la düşünce'nin, obje ile süje'nin birliği doktrini* budur. Mekân ve zaman sorununa gelince, bu konuda adı geçen kitapta birinci kısmın V. bölümüne bakınız. Bu bölümde, mekân ve zamanın Feuerbach için olduğu gibi, Engels için de yalnız sezgi'nin formları olmakla kalmayıp, aynı zamanda varlık'ın formları oldukları görülür. — *Sayfa* 28.

(13) Feuerbach kendi felsefesi hakkında şöyle der: "Benim felsefem kalemle tüketilemez, ona kâğıt üzerinde yeter yer yoktur". Fakat, Feuerbach için bu cümlenin ancak teorik bir anlamı vardı. O, daha ileride şöyle der: "Çünkü, onun için [yani Feuerbach'ın felsefesi için (N. R.)] hakikat, düşünülmüş olan şey değil, fakat hem düşünülmüş, hem de görülmüş, işitilmiş ve hissedilmiş olan şeydir." (*Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları*, Grün'ün kitabı, c. II, s. 306.) — *Sayfa* 30.

(14) Ernest Haeckel (1834-1919), evrimcilik fikrinin tabiî bilimlere yayılmasında büyük hizmetleri geçmiş ünlü bir Alman zoolojistidir. E. Haeckel, *Evrenin sırları* ve *Hayatın hârikaları* (Bos çev. Paris, Schleicher, 1905 ve 1907) adlı popüler karakterli iki kitabında, natüralist materyalizmin bir çeşidinden ibaret olan kendine has bir "monizm" sistemi kurmuştur. Marx, natüralist materyalizm hakkında şöyle yazar: "Bunun eksiklikleri, uzmanlıklarına ait bilgilerin sınırlarını aşmaya kalkışan savunucularının soyut ve ideolojik görüşlerinde kendisini hemen gösterir" (N. R.). — *Sayfa* 31.

(15) Hattâ saçmalıktan da fazla bir şeydir bu. Çernişevski, sürgünden dönüşünde: "İnsan bilgisinin karakteri" adlı bir yazı yayımlamıştı. Çernişevski, bu yazısında, dış dünyanın varlığından şüphe eden bir insanın, kendi öz varlığını da şüpheye atacağını zekice ispat eder. Çernişevski, Feuerbach'a her zaman sadık

(*) Costes bas., 1933.

kalmıştır. Onun adı geçen yazısının ana fikrini Feuerbach'ın aşağıdaki sözleriyle özetliyebiliriz:

Ben, kendi dışımda mevcut şeylerden ve varlıklardan ayrı isem, bu, kendimi bizzat onlardan ayırdığım için böyle değildir; ben, fizikman, organikman, fiilen onlardan farklı olduğum için kendimi onlardan ayırırım. Bilinç, varlığı şart koşar; bilinç, bilincinde olunan varlıktan, bilincine sahip olunan, tasavvur olunan gerçek şeyden başka bir şey değildir. (*Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları*, K. Grün'ün kitabı, C. II. s. 306.) — *Sayfa* 32.

(16) Feuerbach, eski felsefeye ait unsurları yeniden diriltmek istiyen düşünürlere "gevişgetiriciler" adını veriyordu. Bu gibi "gevişgetiriciler"den maalesef şimdi de pek çok var. Bunlar Almanya'da ve Fransa'da geniş bir literatür meydana getirmişler ve halen Rusya'da da üremeye başlamışlardır. Plehanov, Bogdanov hakkında birçok yazı yazmış olduğu gibi, İtalyan revizyonisti Benedetto Croce için de bir yazı yazmıştır. Plehanov'un Bogdanov hakkındaki yazıları *Savunmadan hücuma*, Benedetto Croce hakkındaki yazısı da *Eleştiricilerimizin eleştirisi* adlı kitaplarında yer alır. Plehanov'un bu sonraki kitabında, onun Bernstein ve Conrad Schmidt'e karşı yazdığı yazılar da çıkmıştır. (*Toplu eserleri*, c. XVII, c. XI.) (N. R.) — *Sayfa* 34.

(17) Ernest Mach ve çömezleri de aynen bu tarzda hareket etmektedirler. Bunlar, önce *duyum*'u otonom, duyum sahibi *beden*'den bağımsız bir antite haline sokuyor, sonra da —eleman adını verdikleri — bu antitenin varlık'la düşünce, süje ile obje arasındaki çelişkinin çözümünü içerdiğini ilân ediyorlardı. Mach'ın Marx'a yakınlığını iddia edenlerin ne büyük bir yanılma içinde bulundukları buradan görülüyor. (Bu konuda bakınız: *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*, E. S., 1947.) (N. R.) — *Sayfa* 35.

(18) Feuerbach'ın materyalizmden bahsederken daima ileri sürdüğü ihtirazî kayıtların izahı burada aranmalıdır. Bunlardan biri meselâ şudur: "Ben, bu noktanın berisinde materyalistlerle tamamen mutabıkım; bunun ötesinde onlardan ayrılıyorum" (*Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları*). Feuerbach'ın bu-

nunla ne demek istediği aşağıdaki sözlerden açıkça anlaşılıyor: "Ben de fikir'i kabul ediyorum, ama sadece insanlık, siyaset, ahlâk, felsefe alanında" (G r ü n, II, s. 307). Fakat, siyaset fikri, ahlâk fikri nereden gelir? Bu mesele yalnızca fikir'i "kabul" etmekle çözülmüş olmaz. — *Sayfa* 38.

(19) Zaten, Feuerbach'a göre de "beşerî varlık"ı forme eden tarihtir. O, meselâ, şöyle der:

Ben, ancak tarih tarafından eğitilmiş olan, genelleşmiş, bütünle, türle, cihan tarihinin esprisi ile birleşmiş bir süje olarak düşünürüm. Benim düşüncelerimin prensibi ve temeli doğrudan doğruya kendi öz sübjektivitemde bulunmaz, düşüncelerim birer sonuçtur; bunların prensibi ve temeli, bizzat cihan tarihinin prensibi ve temelidir. (K. G r ü n, II, s. 309.)

Böylece, Feuerbach'ta bile materyalist tarih anlayışının tohumlarına rastlarız. Fakat, Feuerbach bu konuda Hegel'den daha ileriye gitmez (bu kitapta yayımlanan "Hegel'in felsefesi" adlı yazımıza bkz. [*Toplu eserleri*, c. VIII]), hattâ ondan geride bile kalır. Feuerbach da, Hegel gibi, bu büyük Alman idealist filozofunun "cihan tarihinin coğrafî temeli" dediği şeyin önemine işaret eder. Der ki:

İnsanlık tarihinin takip ettiği yol, şüphe yok ki, ona çizilmiş olan yoldur, çünkü insan, akar suların yönelişinde görüldüğü gibi, tabiatın yolunu izler. İnsanlar, kendilerine bir yurt bulacakları, hem de en uygun yurdu bulacakları yere gitmeye çalışırlar. Bir yere gelip yerleşirler ve bu sefer de oturdukları yer onları belirler. Hindistan'ın özü ne ise, Hintli'nin özü de odur. Hintli ne ise, ne olmuşsa Hint Güneşi, Hint havası, Hint suyu, Hint hayvanları ve bitkileri sayesinde olmuştur; o, bunların mahsulüdür. İnsanın başlangıçta tabiattan çıkmış olmamasına imkân var mı? Tabiatın her türlüsüne intibak eden insanlar, tabiattan çıkmışlardır hiçbir aşırılığı hoş görmiyen tabiattan... (*Ölümünden sonra yayımlanan aforizmaları*, K. G r ü n, c. I, s. 330.) — *Sayfa* 38.

(20) Bk. *Felsefenin sefaleti*, ikinci kısım, birinci ve ikinci observasyonlar (*). Fakat, Feuerbach'ın da Hegel diyalektiğini

(*) S. 84 - 88, E. S., 1946.

materyalist bir bakımdan eleştirmiş olduğunu belirtmek gerekir. Feuerbach şöyle sorar:

Tabiatın menşei ve evrimi ile çelişki halinde bulunan bir diyalektik nedir ki? Böyle bir diyalektiğin "zorunluluğu" neresinde? Biricik kategorik ve emperatif, temelli ve sağlam objektiflikten, fizik tabiatın objektifliğinden soyutlanmış durumda olan; ve mutlak hakikati, esprinin kemalini, felsefenin en yüksek gayesini, fizik tabiattan tamamen uzaklaşmakta ve ne bir "ben-olmıyan" (Fichte), ne de bir "bizatihî şey" (Kant) ile sınırlandırılmamış mutlak sübjektiflikte bulan bir psikolojinin, bir felsefenin "objektifliği" nedir ki? (K. G r ü n, c. I. s. 399.) — *Sayfa* 40.

(21) Hareketin bir şeklinden başka bir şekline geçiş, bütün tedricîliğine rağmen, daima bir sıçrama, kesin bir dönüm noktası olarak kalır. [Meselâ], gök cisimlerinin mekaniğinden, tek bir yıldız üzerinde daha küçük kitlelerin mekaniğine ve kitlelerin mekaniğinden moleküllerin mekaniğine, [yani] fizik adı verilen bilgi dalında incelediğimiz hareketleri — sıcaklık, ışık, elektrik, manyetizm — içine alan mekaniğe geçiş böyledir. Bunun gibi, moleküllerin fiziğinden atomların fiziğine — kimyaya — geçiş de yine kesin bir sıçrama ile olur ve bu, alelâde kimyasal aksiyondan albumin'in kimyasal aksiyonuna, [yani] hayat adını verdiğimiz şeye geçişte büsbütün doğruluk kazanır. Ancak bundan sonra, sırf hayat alanındadır ki, sıçramalar gittikçe daha ender, gittikçe daha az farkedilebilir bir hal alırlar. (E n g e l s: *Anti-Dühring* (*).) — *Sayfa* 42.

(22) Şimdi olsa, Plehanov, Planck'ın "*kuanta*" *teorisi*'ne başvurabilirdi. Planck da "sıçramalar"ı elektro-mekanik süreçler dünyasına sokmuştur. Planck bunu kendi ağzıyle söyler. Planck, evvelce bütün fizik teorilerinin itiraz götürmez premisini oluşturan ve, *Aristoteles*'le mutabık olarak, "*Natura non facit saltus*" (**) formülünde ifadesini bulan "dinamik süreçlerin değişmezliği" tezini eleştirir.

Çağdaş bilimsel araştırmalar, fizik biliminin bu kadim ve saygı gören kalesinde muazzam bir gedik açmıştır. Söz konusu tez, termodinamiğin prensipleri tarafından yere serilmiş olup, eğer alâmetler al-

(*) C. I, s. 86 - 87, Costes bas., 1931.

(**) "*Tabiat sıçrama yapmaz.*" (Tr. çev.)

datıcı değilse, bu tezin günleri sayılıdır. Tabiat, besbelli, sıçramalar yapmaktadır, hem de pek garip bir tarzda... Her halükârda, "kuanta" teorisi, tabiatta derece derece değil de, patlamalar şeklinde cereyan eden bazı değişikliklerin meydana geldiği sonucunu çıkarmamızı gerektirmektedir. (M. P l a n c k: *Physikalische Rundblicke*, 1922, s. 72-75.)

Marx'ın diyalektiği, daha başlangıçtan beri, *tedricî* evrim ile katastroflar, sıçramalar teorisini sentezleştirmekteydi. Marx'ın diyalektiğine göre, bu katastroflar *diyalektik* süreç içinde zorunlu bir ânı teşkil ederler. İşte, *diyalektik ile evrim arasındaki* başlıca fark budur. Fr. Engels'in *Tabiatın diyalektiği*'ne bakınız (*K. Marx ve Fr. Engels'in arşivleri*, c. II.) (N. R.). — *Sayfa* 43.

(23) I. Napoléon der ki:

Silâhların niteliği, orduların terkibini, savaş meydanlarını, yürüyüşleri, mevzileri, muharebe düzenlerini, müstahkem mevkilerin plan ve profillerini belirler. Bu yüzden, eski insanlarla çağımız insanlarının savaş sistemleri arasında daima bir zıtlık bulunur. (*Précis des guerres de César*, Paris, 1836, s. 87-88.) — *Sayfa* 47.

(24) Plehanov'un kitabından sonra yayımlanan en önemli eser, Fransız coğrafyacısı Brunhes'in *Beşerî coğrafya*'sıdır (1910). (N. R.). — *Sayfa* 50.

(25) Plehanov'un, daha önce, Rodbertus'ün iktisat teorisi hakkındaki eserinde de fethin [tarihteki] rolü üzerinde durması karakteristiktir. Plehanov'a göre, Rodbertus, XIX. yüzyılın başlarında Augustin Thierry'nin şahsında bütün İngiliz tarihini, "bunun temelinde bir fethin bulunması", "her şeyin bir fetihle başlaması" olgusu ile açıklamaya çalışan bir tarih felsefesini henüz aşmamış bulunmaktadır. Plehanov, [bu tarih felsefesi hakkındaki] esas reddiyesini ana hatlarıyle şu şekilde formülleştirir:

Böyle bir anlayışın tutarsızlığı ve kıvamsızlığı zaten Thierry'nin yazılarından da anlaşılabilir. Şiddet teorisi, belli bir sosyal rejimin yalnızca "statiği" söz konusu olduğu sürece bir dereceye kadar muhtemel görünse bile, bu rejimin evrim seyri içinde geçirmiş olduğu aşamaları, sosyal kuvvetler arasındaki oranların değişmesini gerektiren sebepleri keşfetmekten tümüyle âcizdir. (*Toplu eserleri*, c. I, s. 39-40.) (N. R.) — *Sayfa* 50.

(26) Mill de, evvelce, "devrimizin en büyük düşünürlerinden biri"nin sözlerini tekrarlıyarak şöyle demişti:

Sosyal ve moral etkilerin insan zihni üzerindeki aksiyonunu incelemekten kaçınmanın vülger yöntemlerinden en vülgeri, davranış ve karakter farklarını, doğuştan gelme tabiî farklara hamletmek yöntemidir. (*Principles of political Economy*, c. I, s. 390, Londra, 1848. Çev. Paris, Guillaumin, 1894.) — *Sayfa* 52.

(27) Profesyonel felsefe tarihçilerinin hemen büsbütün meçhulü olan Alman filozofu Ludwig Noiré (1829-1889), ilk eserlerinden birinde (*Der monistische Gedanke*, 1875) spinozacılığa yaklaşan bir monizmi savunuyordu. L. Noiré, madde ile esprinin birliğinden hareket eder. Noiré'nin yazdığı iki eser vardır: bunlardan biri — Plehanov'un zikrettiği — *Dilin menşei* (1874) hakkındadır; hiçbir ilgi çekici yanı olmıyan diğeri ise şu adı taşır: *Âlet ve âletin insanlık tarihi bakımından önemi* (*Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Geschichte der Menschheit*), Mainz, 1880. (N. R.) — *Sayfa* 54.

(28) İzin olursa, burada , *Sovremionni Mir* dergisinin 1908 eylül ve kasım sayılarında çıkan yazımıza ("Rusya'daki sözde dinî akımlar") [*Toplu eserleri*, c. XVII. N. R.] işaret edeceğiz. Bu yazıda, dinî fikirlerin evriminde tekniğin önemini de inceliyorduk. — *Sayfa* 56.

(29) Plehanov'un, materyalist tarih anlayışı bakımından sanat hakkında ayrıca yazılmış bir yazısı vardır. *Yirmi Yıl* adlı derlemeler kitabına girmiş olan (s. 334-354) bu yazı: "Sanata dair" başlığını taşır. (*Toplu eserleri*, c. XIV.) (N.R.) — *Sayfa* 57.

(30) Bilindiği gibi, bazı Rus marksistleri 1905 yılı sonbaharında bu fikirde değildiler. Bunlar, sanki Rusya'da üretim güçleri bir sosyalist devrim için yeteri kadar gelişmişmiş gibi, bu ülkede böyle bir devrimi mümkün görüyorlardı. — *Sayfa* 59.

(31) Engels, *Ailenin... menşei* hakkındaki eserinde, sırf avcı [lıkla geçinen] kavimlerin ancak bilginlerin muhayyilesinde bulunduğunu söyler. Avcı kavimler, aynı zamanda, meyvalar ve bitkiler de toplarlar. Fakat, gördüğümüz gibi, avcılık, ırkların fikir

ve zevklerinin gelişmesi üzerinde çok büyük bir etki yapar. — *Sayfa* 68.

(32) Plehanov, bu fikirlerini: "Sosyolojik bakımdan XVIII. yüzyıl Fransız dram edebiyatı ve resim sanatı" adlı yazısında daha etraflıbir şekilde geliştirmiştir (bu yazı *Yirmi yıl* adlı derlemeler kitabına alınmıştır) (*Toplu eserleri*, c. XIV).

Sanatın — ve keza edebiyatın — hayatın bir aksi olduğunu söylemek, doğruluğuna rağmen, henüz pek bulanık olan bir düşünceyi dile getirmek olur. Sanatın hayatı *ne suretle* aksettirdiğini anlamak için, hayatın mekanizmasını anlamak gerekir. Fakat, uygar kavimlerde sınıf mücadelelerinin, bu mekanizmanın en önemli zembereklerinden biri olduğu muhakkaktır. Ancak bu zembereği inceledikten, sınıf mücadelelerini göz önüne aldıktan ve bunların gidişatını çeşitli bütün şekilleri içinde etüt ettikten sonradır ki, uygar toplumun "spiritüel" tarihini az çok tatmin edici bir şekilde açıklayabilecek hale gelebiliriz. Uygar toplumda "fikirler"in "gidişi", bu toplumu oluşturan sınıfların birbirleriyle yaptıkları savaşların tarihini aksettirir. (*Yirmi yıl*, s. 323-324.) (*Toplu eserleri*, c. XIV.)

David'in resimdeki başarısını belirlemiş olan sebeplere gelince, bu konuda bk. aynı kitap, s. 317-319. (N. R.). — *Sayfa* 71.

(33) Marx, Bauer kardeşlere karşı polemiğinde, ilerici Fransız felsefesinin ve özellikle XVIII. yüzyıl Fransız materyalizminin, yalnız mevcut dine ve teolojiye karşı değil, aynı zamanda XVII. yüzyıl metafiziğine (ve her türlü metafiziğe), Descartes'ın, Malebranche'ın, Spinoza'nın ve Leipniz'in metafiziğine ve bunun yanısıra "mevcut siyasî kurumlara karşı" da bir mücadele olduğunu yazar (*). Bu, günümüzde herkesçe kabul edilen bir gerçektir. — *Sayfa* 82.

(34) Sismondi'ye yapılan bu atıfa, Plehanov'un ünlü bir yazısında da rastlıyoruz: "Ekonomik materyalizmi savunma yolunda birkaç söz", V. Goltzev'e açık mektup (bu yazı *Yirmi yıl* adlı derlemeler kitabına alınmıştır), (*Toplu eserleri*, c. VII).

(*) *Kutsal Aile*, c. II, s. 223-224, Costes.

Sismondi'ye göre,

Fransa'da, V. Philippe döneminde, Fransız romanları — ki o zamanlar sarayda ve şatolarda yalnız bunlar okunuyordu —, asilzadelere, özenmeleri gereken mükemmellik örneğini göstererek millî örf ve âdetleri değiştirmiştir.

[Demek], edebiyat örf ve âdetler üzerinde etkili oldu. Peki, onun kendisi nereden çıkmıştı? Şövalyelik romanları, varlıklarını hangi sebebe borçlu idiler? Bunun cevabı açıktır: "şövalyelik romanları, varlıklarını şövalyelik örf ve âdetlerinin varlığına borçlu idiler". (N. R.) — *Sayfa* 83.

(35) Evvelce Spinoza da, pek çok kimsenin sırf kendi davranışlarını bilip, bunların sebeplerini bilmedikleri için özgür olarak hareket ettiklerine inandıklarını söylemişti (*Etika*, üçüncü kısım, 2. teorem, skoli). "Böylece, süt istiyen bebek, intikamını almak istiyen öfkeli küçük çocuk, kaçmak istiyen korkak, kendi iradesiyle bunu istediğini sanır." Aynı düşünce, materyalist doktrini, teolojik kabuğundan sıyrılmış bir spinozacılık olan Diderot tarafından da ifade edilmiştir. — *Sayfa* 91.

İKİNCİ KISIM

I

HEGEL'İN FELSEFESİ

14 Kasım 1831 de, insanlığın düşünce tarihinde her zaman için en seçkin bir yer tutacağına hiç şüphe olmıyan bir insan ölmüştü. Fransızların "mânevî ve siyasî bilimler" adını verdikleri bilimlerden hiçbiri yoktur ki, Hegel'in dehasının güçlü ve verimli etkisi altında kalmamış olsun. Diyalektik, mantık, hukuk, estetik, felsefe tarihi, din tarihi, — bütün bu bilimler, Hegel'den aldıkları hamle gücü sayesinde yeni bir şekil kazanmışlardır. Hegel felsefesi, David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Fischer, Gauss, F. Lassale ve nihayet Engels ve Marx gibi insanların düşüncesine şeklini ve tavını vermiştir.

Hegel sağlığında bile bütün uygar dünyaya ün salmış bir düşünürdü. Felsefesinin uyandırdığı coşkun hayranlık onun ölümünden sonra, 1830-1840 yıllarında çok daha büyük ölçüler aldı. Fakat, o sırada anî bir tepki baş gösterdi. Marx'ın dediği gibi, Hegel'e "babacan Mendelssohn"un Lessing zamanında Spinoza'ya ettiği tarzda muamele etmeye, yani bir "ölü köpek" muamelesi göstermeye başladılar. "Okumuş" çevrelerde onun felsefesine hiç ilgi duyulmaz oldu ve bilginler âleminde de bu ilgi o kadar azaldı ki, meslekten filozofların hiçbiri, şu son zamanlara gelinceye kadar, Hegel'in meşgul olduğu bilimlerde Hegel felsefesinden ne gibi değerli şeyler kalmış olduğunu tespit etmeyi aklından geçirmedi. Bu olayın kısmen ne şekilde açıklanabileceğini daha sonra göreceğiz. Burada, yalnızca, Hegel felsefesinin ve özellikle onun *Tarihfelsefesi*'nin çok uzak olmıyan bir gelecekte tekrar ilgi çekici olmaya başlıyacağını belirtmekle yetinelim.

Sosyal demokrasinin kazandığı önemli zaferler, okumuş denilen sınıfları sosyalist öğretileri ve bunların tarihî kaynağını bilmeye zorluyor. Bu sınıflar, kendileri için hiç de hoş olmıyan bu incelemelere girişir girişmez, karşılarında hemen ve doğruca Hegel'i, "halkın huzuru" bakımından son derece tehlikeli görünen bir düşünürü bulacaklardır. Bunun için, şimdiki düzenin "övücüsü ve savunucusu" olan bilginlerin, Hegel felsefesinin bu yeni "eleştirel incelenmesi" işine büyük bir gayretle sarılacaklarını; ve müteveffa profesörün "abartmaları"na ve "fantezileri"ne karşı savaşılarak pek çok doktorluk külâhı kapılıp, pek çok mükâfat kazanılacağını şimdiden kesinlikle söyliyebiliriz.

Buna benzer sebeplerle tazelenecek bir "eleştirel inceleme"nin bilime sağlıyacağı hemen hemen tek kazanç, burjuva düzenini övüp savunanları yeni bir alanda bir kere daha ve evvelce ekonomi politikte olduğu kadar aydın bir şekilde ehliyetsizliklerini açığa vurmak zorunda bırakması olacaktır. Hegel felsefesine karşı ilginin yeniden uyanması, bir ikinci yarar daha sağlıyacak: tarafsız zihinleri filozofun eserlerini tanımaya sevkedecektir. Doğrusu, bu pek kolay bir iş değildir, ama çok yararlıdır. Gerçekten öğrenmek istiyen bir kimse, Hegel'den pek çok şey öğrenebilir.

* * *

Biz, bu yazıda, büyük Alman düşünürünün tarih felsefesi üzerine fikirlerinin hakkını vermeye çalışacağız.

Hegel'in sosyal bilim bakımından önemi, her şeyden önce, onun her sosyal fenomeni, gelişmesi içinde, yani meydana gelişi ve yok oluşu içinde ele almasındadır. Birçok kimse belki bunda pek o kadar büyük bir meziyet görmiyecektir, çünkü sosyal fenomenlerin başka türlü ele alınamıyacağı besbellidir. Fakat, ileride göreceğimiz gibi, bu görüş "evrimci" denilen kimselerin birçoğu tarafından şimdiye kadar iyice kavranılmamıştır. Üstelik, Hegel'in devrinde, sosyal bilimle uğraşan bilginlere şimdi olduğundan çok daha yabancı bir görüştü bu. O devrin ütopyacı sosyalistlerini ve burjuva iktisatçılarını hatırlamak yeter. Ütopyacılar, burjuva

düzenini insan *hatâ*'sının çok zararlı, fakat *tesadüfî* bir ürünü olarak görüyorlardı. Burjuva düzeninin hayranı olup, bunun mükem-melliğini övmekle bitiremiyen ekonomistler ise, bu düzeni, sadece, *tesadüfen* keşfedilmiş *hakikat*'in meyvası sayıyorlardı. Ütopyacıların öğretileri olayların doğru anlaşılması yönünde bazı eğilimler göstermekle birlikte, ne bunlar, ne de ekonomistler *hakikat* ile *hatâ* arasındaki *soyut zıtlığı* aşabilmekteydiler. Hegel'e göre, hakikat ile hatâ arasındaki soyut zıtlık, "düşünen aklın" sık sık düştüğü saçmalıklardan biriydi. J. - B. Say, ekonomi politiğin tarihini incelemeyi gereksiz buluyordu, çünkü [fikrince] Adam Smith'e gelinceye kadar bütün ekonomistler yanlış teoriler ileri sürmüşlerdi. Oysaki, Hegel'e göre, aksine, bu teorilerin herbiri *değerli, kendi zamanı için doğru bir felsefe idi*; ve bu sebeple Hegel, kendinden önceki felsefe sistemlerini köhnemiş fikirler olarak düpedüz inkâr etmiyordu. Tam tersine, Hegel için, "zaman akışı içinde son felsefe, bütün önceki felsefelerin bir sonucu olup, hepsinin prensiplerini kendinde taşımak zorundadır". (*Ansiklopedi* § 13 (1).) Gerçekte, Hegel'de bu felsefe tarihi anlayışı, sırf idealistçe bir görüşe dayanmaktaydı. Bu görüşe göre, bu faaliyet (yani esprinin felsefî çalışma faaliyeti) biricik canlı espridir. Esprinin düşünücü mahiyeti, *kendi kendisinin ne olduğu* hakkında bilinç edinmektir. Bu suretle obje haline gelen espri, aynı zamanda, yücelir ve varlığının daha yüksek bir mertebesine erişir (*aynı eser*). Materyalizmin en konsekan şekli de, her felsefenin "kendi zamanının düşüncede kavranılması(2)"ndan başka bir şey olmadığı inancında Hegel'le uyuşmamazlık edemez. Şimdi, tekrar ekonomi politiğin tarihine dönerek, bunun bugün ne bakımdan incelenmesi gerektiğini düşünelim. Say'in teorisine oranla Hegel'inkine ne kadar yakın olduğumuzu hemen farkederiz. Say'in bakımından, yani hatâ ile hakikatin soyut zıtlığı bakımından, meselâ merkantilist sistemin

(1) *Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Toplu eserleri*, Berlin und Leipzig, Duncker, c. VI-VII, 1841-2.

(2) Felsefe, kendi zamanının ancak *belli bir cephesini* yansıtabilir. Nitekim, hemen daima bu böyle olmuştur. Fakat böyle olması işin esasını asla değiştiremez.

veya fizyokratların sisteminin insan zihninde tesadüfen doğmuş bir saçmalık olarak bize görünmesi gerekirdi. Nitekim, bu sistemler böyle telâkki edilmiştir. Fakat, şimdi biz bu bahsettiğimiz sistemlerden herbirinin kendi devrinin ne kadar zorunlu bir ürünü olduğunu biliyoruz (1).

Hegel, yalnız felsefeyi değil, dini ve hukuku da belli bir anın tabiî ve zorunlu ürünü olarak görüyordu. Zaten, ona göre, felsefe, hukuk, din ve hattâ teknik beceri birbirlerine çok sıkı bir şekilde bağlıdır.

Filân politik şekil, ancak filân dinle birlikte bulunur ve falan devlette, ancak falan felsefe ve falan din mevcut olabilir (2).

Bu da ilk bakışta beylik bir fikir gibi görünebilir.

Sosyal hayatın bütün cephelerinin, bütün tarzlarının birbirine ne kadar sıkıca bağlı olduğunu kim bilmez? Bugün bunu her okul öğrencisi biliyor!

Fakat, Hegel sosyal hayatın çeşitli cepheleri, çeşitli tarzları arasındaki bu karşılıklı bağlılığı, günümüzün birçok "okumuş" kişilerinden ve okul öğrencilerinden büsbütün farklı bir şekilde

(1) Moneter ve merkantilist sistemler, genel ticareti ve millî emeğin doğrudan doğruya genel ticarete varan özel branşlarını servetin veya paranın tek ve hakikî kaynağı olarak gösterdikleri zaman, o devirde millî üretimin en büyük kısmının henüz feodal şekiller içinde gelişmekte olduğunu ve bizzat üreticinin kendisi için direkt geçim kaynağı oluşturduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Ürünler, büyük kısmı itibarıyle, emtiaya ve dolayısıyle paraya dönüşmüyor, çoğu zaman sosyal sirkülasyona girmiyor ve dolayısıyle genel soyut emeğin objektifleşmesi şeklinde görünmüyor ve bilfiil burjuva serveti meydana getirmiyordu... Bütün bunlar burjuva üretiminin başlangıcına uygun düştüğü cihetle, kadri bilinmiyen bu peygamberler, mübadele değerinin saf, elle tutulur, pek aşikâr şekline, yani bu değerin bütün özel metalara zıt olan genel meta şekline sarıldılar". (K a r l M a r x, *Ekonomi politiğin eleştirisi*, s. 221-222, Reinwald bas., 1899.) Marx, fizyokratların muarızlarına karşı yürüttükleri mücadelenin, "artı-değer'i meydana getiren emek hangisidir" sorunu üzerinde toplandığını söyler. (*Ay. es.*, s. 54.) [Bir hiç iken]. "her şey" olmayı tasarlıyan burjuvazi için pek "uygun" bir sorun değil mi?

(2) *Tarih felsefesi*, 3. bas., Berlin, 1848. Giriş, s. 66. Gibelin çev. Vrin kitapevi. 1946, s. 56.

anlıyordu. Bu karşılıklı bağlılık, ancak bir karşılıklı aksiyon olarak görünmektedir. Ne var ki, önce, bu aksiyonun mahiyeti tamamıyle izahsız kalmakta; sonra da, aksiyon halinde bulunan bütün bu tarz ve tezahürlerin, kendisinden çıktığı tek bir ortak kaynak bulunması gerektiği hususu — asıl önemli olan da halbuki budur — ihmal edilmektedir. Bu karşılıklı etkiler sistemi her türlü temelden yoksun ve havada asılı olarak görünüyor. Hukuk din üzerine, din hukuk üzerine, bunlardan herbiri ve ikisi birden felsefe ile sanat üzerine, bunlar da yine hem birbirleri, hem de hukuk ve din üzerine, ilh... etkili oluyorlar. İşte, herkesçe bilinen basit okul derslerinin hikmeti böyle söylüyor. Bu teori sayesinde her devir hakkında bazı sonuçlara varabileceğimizi kabul etsek bile, din, felsefe, sanat, hukuk ve daha başkalarını tarihî gelişmesini, ele alınan tarih dönemine gelinceye kadar neyin belirlemiş olduğunu açıklamak mecburiyetinden kurtulmuş olmayız.

Bu soruya, mûtat olarak, karşılıklı etkiler ileri sürülerek cevap verilir ve böylece en sonunda bu açıklama bütün anlamını kaybeder. Ya sosyal hayatın şu ya da bu cephesi üzerine etki yapmakla birlikte, birbirleriyle hiçbir bağlılığı olmıyan birtakım tesadüfî sebepler kabul edilir, yahut da her şey şahısları yücelten sübjektif mantığa indirgenir: meselâ, Fichte'nin felsefe sisteminin mantıkî bir şekilde Kant'ın felsefe sisteminden, Schelling'in felsefesinin yine böyle mantıkî bir şekilde Fichte'ninkinden, Hegel'in felsefesinin de Schelling'inkinden çıktığı söylenir. Çeşitli sanat ekollerinin birbiri ardınca gelişi de aynı şekilde mantıkla açıklanır. Bütün bunlarda bir hakikat kırıntısı bulunduğu muhakkak olmakla birlikte, maalesef en küçük bir açıklama bile yoktur. Bilindiği gibi, bir felsefe sisteminden bir diğerine, bir sanat çığırından bir başkasına geçiş bazan pek çabuk, birkaç yıl içinde olduğu halde, bazen bu iş, aksine, yüzlerce yıl ister. Bu fark nereden geliyor? Fikirlerin mantıkî teselsülü bu konuya hiçbir aydınlık getirmediği gibi, basit okul derslerinin hikmeti de "karşılıklı reaksiyonlar"ı ve tesadüfî sebepleri ile bize daha fazla yardımcı olamaz. Fakat, okumuş kişiler bu yüzden kendilerini sıkıntıya kaptırmıyorlar. Bunlar, toplum hayatında hüküm süren karşılıklı aksiyonları görünüşte derin bazı sözlerle süslemekten aldıkları zevkle yetinip

katıksız bilimsel düşüncenin başlaması gereken yerde düşünceyi tatil ediyorlar. Hegel böylesi bir derinlikten olabildiğince uzaktı. Hegel şöyle bir belirtme yapar:

Belli bir muntevayı yalnızca karşılıklı aksiyonlar bakımından ele almak... tam bir anlayışsızlığa yol açar. Çünkü, bu durumda, sorun basit bir olay halini alır ve sebeplilik [illiyet] ilişkisi konusunda, son tahlilde kurulması gereken koordinasyonun gerekleri yerine getirilmemiş olur. Karşılıklı aksiyon ilişkisinde bu görüşün yetersizliği — yakından bakılırsa görüleceği gibi —, şuradadır ki, bu ilişki kavramın muadili olarak anlaşılacak yerde, kendi başına anlaşılmak istenir. Oysa, söz konusu ilişkinin iki cephesi, dolaysız birer veri olarak görülmekle kalamazlar; daha yüksek bir üçüncü haddin momenti olarak görülmeleri icap eder (1)...

Bu demektir ki, sosyal hayatın çeşitli cepheleri söz konusu olduğunda, karşılıklı etkiler'le yetinmiyerek bu çeşitli cepheleri — bunların bizzat varlığının ve dolayısıyle karşılıklı etki imkânlarının şartını oluşturan — daha "yüksek" bir üçüncü had vasıtasıyle açıklamaya çalışmamız gerekir.

Bu üçüncü yüksek haddi nerede bulmalı? Hegel, bunu millî espri'nin (millî ruh'un) niteliklerinde buluyordu. Hegel'e göre, evrensel tarih, evrensel espri'nin gelişme ve gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Evrensel espri'nin hareketi tedricî bir şekilde olur.

Her derece, diğer derecelerden farklı olmak itibarıyle, kendine özgü belirli bir prensibe sahiptir. Bu prensip, tarihte esprinin determinasyonudur — bir özel millî espridir. Espri, bu determinasyonu içinde, bilincinin ve iradesinin bütün yanlarını, bütün realitesini somut bir şekilde ifade eder. Bu, bir milletin dininin, siyasî anayapısının, somut ahlâkının, hukuk sisteminin, örf ve âdetlerinin, hattâ biliminin, sanatının ve teknik becerisinin ortak damgasıdır. Bu tek tek özellikler, genel özelliğe göre, bir kavmin öz prensibine göre anlaşılmalıdır; nasıl ki, tersine olarak, tarihî olayların ele alınan ayrıntıları içinde de özel unsurun bu genel veçhesini bulmak gerekir (2).

---

(1) *Ansiklopedi*, § 156, ek.
(2) *Tarih felsefesi*. Giriş. Gibelin çev., s. 65.

Hegelci cihan tarihi anlayışının halis idealizm damgası taşıdığını meydana çıkarmak kadar kolay ne var? Bunu herkes görür; hattâ — ünlü Rus yazarı Gogol'ün deyişiyle — ilâhiyat okulundan geçmemiş bir kimse bile... Hegel'in tarih felsefesini eleştirirken, bunun aşırı idealistliğinden ötürü basit bir omuz silkişiyle yetinmek de yine pek kolaydır. Nitekim, konsekan bir şekilde düşünmeye asla gücü yetmiyen birçok kimse böyle yapıyorlar. Ma teryalistlerden materyalist oldukları, idealistlerden de idealist oldukları için hoşlanmıyan bu kimseler, buna karşılık her türlü aşırılıktan uzak bir anlayışta olduklarından dolayı kendi kendilerinden pek hoşnutturlar. Halbuki, bunların anlayışı materyalizm ile idealizmin hazmedilmemiş ve hazmedilmesi de imkânsız olan bir bulamacından başka bir şey değildir. Hegel'in felsefesi, en ufak bir eklektizm izi bile taşımamak gibi itiraz götürmez meziyetiyle diğerlerinden ayrılır. Ve, onun hatâlı idealist temeli hakikaten pek belli bir hal aldığı, bu büyük adamın düşüncesini çok dar bazı sınırlar içinde hareket etmek zorunda bıraktığı zaman, bu engel, Hegel felsefesi üzerine en büyük bir dakkatle eğilmeyi bizim için zorunlu kılar — Hegel felsefesini bizim için son derece değerli yapan şey işte bu engeldir. Hegel'in idealist felsefesi, idealizmin yetersizliğini bize en iyi, en su götürmez şekilde ispatlar. Ama, Hegel'in idealist felsefesi bize mantıklı olarak düşünmeyi de öğretir. Hegel'in çetin ekolünden geçen bir kimse, her zaman için eklektik abur cubur yığınına karşı hayırlı bir tiksinti duygusu edinecektir.

Gerçi, biz artık evrensel tarihin hiç de "evrensel espri'nin gelişmesi ve gerçekleşmesi"nden ibaret olmadığını biliyoruz. Ama, bundan, bir milletin siyasî yapısının, onun örf ve âdetleri; örf ve âdetlerinin de, siyasî yapısı üzerine etki yaptığını söyliyen pek harcıâlem bir muhakeme tarzıyle yetinebileceğimiz sonucu asla çıkmaz. Biz, daha çok, Hegel'le hemfikir olarak, örf ve âdetlerin de, siyasî organizasyonun da aynı bir kökten gelme olduklarını düşünürüz. Peki, bu ortak kök nedir? Bunun ne olduğunu bize modern materyalist tarih anlayışı öğretiyor; sık sık söylendiği gibi, aksi kutbu olan Hegel'in idealist anlayışı kadar eklektik

beylerin kafasına pek güç girebilen modern materyalist tarih anlayışı...

Hegel, ne zaman bir tarihî kavmi karakterlendirmek istese, daima cihanşümul bir bilgi ve eşine az rastlanır bir nüfuz kabiliyeti gösterir, gerçekten parlak ve son derece değerli karakteristikler bulup çıkarır, ele aldığı kavmin tarihinin farklı cepheleri hakkında sırası geldikçe çevresine avuç avuç değerli fikirler serperek ilerler. Hegel'i okuyan bir kimse, karşısında bir idealistin bulunduğunu hemen hemen unutur ve onun hakikaten "*tarihi olduğu gibi ele aldığını*" ve "*ampirik olarak, tarihî olarak hareket etmek*" kuralına sıkıca uyduğunu kabul edecek olur. Fakat, bu tarihî, ampirik prosededen maksat nedir? — Belli bir kavmin esprisinin özelliklerini keşfetmek.

Hegel'e göre, bir kavmin esprisi, bildiğimiz gibi, evrensel esprinin belli bir gelişme derecesinden başka bir şey değildir. Fakat, evrensel esprinin özellikleri, evrensel tarihin somut maddesi tarafından belirlenmiş olmayıp, aksine, dışarıdan geldiğinden, bu özellikler evrensel tarihe olup bitmiş, tam, kapalı bir nosyon halinde grimiştir. Bu durum şuna vardırır: tarih, evrensel espri nosyonunu ve bu esprinin gelişme kanununu nakzetmediği sürece, "olduğu gibi" anlaşılır. Ama, evrensel espri'nin "gelişme kanunu"nu nakzettiği, ya da — nakzettiği demiyelim de — sadece bu gelişmenin takip ettiği yoldan ayrılarak Hegel'in metafiziği ve mantığı için bir meçhul halini aldığı zaman, her defasında, tarih ihmal edilir.

Böyle bir metodun Hegel'i kendi kendisiyle çelişkiye düşmekten alakoyacağı düşünülebilir. Oysa, Hegel hiç de bu gibi çelişkilerden arınmış değildir:

Aşk, gökyüzü, kısaca bütün entelektüel şeyler, bir yandan Hintlinin fantezisinde mecazlı şekillere bürünürken, öbür yandan düşünmüş olduğu şeyler onun gözünde fizikî bir mevcudiyet kazanır ve şaşkınlığa düşen Hintli bu tabiî unsur içinde kaybolur. Bu yüzden, dinî objeler, birtakım korkunç kreasyonlar, sanat eserleri olduğu kadar, tabiî şeylerdir de. Her kuş, her maymun bilfiil mevcut tanrıdır; tamamıyle genel bir varlıktır. Gerçekten, Hitliler bir objeyi tabiî determinasyonları içinde

tutamazlar, çünkü bu düşünmeyi gerektiren bir iştir (1).

Demek oluyor ki, Hegel hayvanlara tapmayı, Hint kavminin esprisinin, evrensel esprinin evriminde en aşağı kademelerden birini teşkil etmesiyle izah etmektedir. Işıkla "güneşi, ayı ve diğer beş burcu"..., "Hürmüz'ün kutsal suretleri" olarak ilâhlaştıran eski Persler, bu yüzden Hegel'e göre Hintliler'den daha yüksek bir sırayı işgal ederler. Fakat, bir de Hegel'in Mısırlılar'ın hayvanlara tapma dini hakkında söylediklerine bakalım:

Din, esas itibarıyle hayvanlara tapmaktan ibaretir... Hayvanlara tapma bizi tiksindirir; göğe ibadete alışabiliriz; ama, hayvanlara ibadet etmek bize yabancıdır. Böyle olmakla birlikte, güneşe ve yıldızlara tapan kavimlerin, hayvanlara tapan kavimlerden hiç de daha değerli sayılmaları gerekmediği muhakkaktır. Durum bunun aksidir, çünkü Mısırlılar hayvanlar âleminde derunî ve künhüne varılamaz olan şeyi görüyorlardı (2).

Şu halde, Hegel aynı hayvanlara tapma dini hakkında, Hintliler söz konusu olduğu zaman başka türlü, Mısırlılar söz konusu olduğu zaman başka türlü hüküm vermektedir. Acaba neden? Hintliler hayvanlara, Mısırlılar'dan büsbütün başka türlü mü tapmışlardır? Hiç de değil! Meselenin izahı basit: Mısır esprisinin Yunan esprisine geçiş kademesi hizmeti görmesi gerekiyordu. Bu yüzden, o, Hegel'in tasnifinde nispeten daha yüksek bir sırada yer alır: dolayısıyle, yeri daha aşağıda olan Hint esprisine has zaafın, Mısır esprisinde bulunmaması lâzımdır.

Hegel'de, Hint kastları ile Mısır kastları hakkında da birbirinden büsbütün farklı hükümlere rastlarız. Hintliler'de kastlar "tabiî farklar halini alır"; bunun için, despotun karşısında herkes için hiç de özenilmiyecek bir eşitliğin hüküm sürdüğü Çin'e kıyasla, Hint'te bireyler daha "çıkar gözetmez"dirler. Mısırlılar'ın kastları ise, aksine, "hareketsiz olmayıp birbirleriyle mücadele ve temas halindedirler: sık sık bunların dağıldığını ve zıtlaştığını

(1) *Tarih felsefesi*, s. 192, 183. Bk. Gibelin çev., s. 130-1.
(2) *Ay. es.*, s. 258. Bk. Gibelin çev. s. 191.

görürüz" buna rağmen, Hint kastlarında da mücadele ve hareketlerin büsbütün eksik olmadığını bizzat Hegel'in bunlar hakkında söylediklerinde görmemiz mümkündür. Hegel burada da, hayvanlara tapma dinini ele alışında olduğu gibi, indî bir inşa gayreti içinde, tamamıyle birbirine benzer tarih fenomenleri hakkında büsbütün farklı hükümler vermek zorunda kalmıştır.

Dahası var. Hegel, tarih hareketinin ağırlık noktasının bir kavimden diğerine kayışını veya belli bir kavmin *iç* durumundaki transformasyonları açıklamaya çalıştığı zaman idealizmin zayıf noktası özellikle kendisini gösterir.

Bu gibi hallerde, bu kaymaların ve transformasyonların "neden"i sorusu ortaya çıkar. Hegel bu sorunun cevabını, *espri*'nin — ki tarih, [Hegel'e göre] bunun gerçekleşmesinden ibarettir — niteliklerinde arar. Meselâ, Çin ve Hint payidar olurken, eski İran'ın neden dolayı yıkıldığı sorusunu Hegel şu şekilde cevaplandırır:

Her şeyden önce, yıkılışa nispetle sürekliliğin daha üstün bir şey olduğu peşin hükmünü bir yana atmak gerekir: ölümsüz dağlar, yaprakları çabucak dökülen gülden daha üstün değildir.

Bu gibi mülâhazaların hiçbir şekilde bir cevap yerine geçmiyeceği besbellidir. Hegel devamla şöyle der:

Esprinin özgürlüğü prensibi, eski İran'da tabiat ile zıtlaşmaya başlar; ve, dolayısıyle, tabiî mevcudiyet parlaklığını kaybeder ve çöker. Tabiattan ayrılış prensibi, Pers imparatorluğunda mevcuttur ve bu hal onu tabiata gömülüp kalmış toplumlara (1) üstün kılar. İlerleme zorunluluğu meydana çıkmış, espri açılmıştır ve mutlaka kendisini tamama erdirecektir. Çinli, artık ancak bir ölü değeri taşır; Hintli, kendi kendisini öldürmüş, Brahma'nın içinde eriyip gitmiştir, o bir yaşıyan ölüdür, tam bir bilinçsizlik içindedir, ya da yaşayan bir doğuştan tanrıdır (2). Ne bir değişiklik, ne bir ilerleme; çünkü, ilerleme ancak esprinin bağımsızlığının kurulmasıyle mümkündür. Perslerin getirdiği aydınlık sayesinde spiritüel anlayış doğar ve espri tabiattan ayrılır. Böylece görüyoruz ki

(1) Yani Çin ve Hint toplumlarına.
(2) Bir brahman olarak.

(*sic*!), burada ilk defa olarak objektiflik el sürülmeksizin kalmakta, yani kavimler boyunduruk altına alınmayıp, servetleri, siyasî anayapıları, dinleri kendilerine bırakılmaktadır. İşte, Pers'in Yunan karşısında zayıf yanı burada kendisini gösterir (1).

Pers imparatorluğunun iç organizasyonu ile ilgili olup, Pers'in Yunan'la mücadelede gösterdiği zaafın sebebini bu organizasyonda bulan yukarıdaki uzun açıklamanın ancak son cümleleri kadim İran'ın yıkılışı gibi tarihî bir olayın izahı şeklinde kabul edilebilir. Ama, bu izahın da Hegel'in idealist tarih anlayışıyle pek ilgisi yoktur: Pers'in pek gevşek olan iç organizasyonu, "Persler'in getirdiği aydınlık" ile biraz zor bağdaşır. Hegel, idealizmine sadık kalmadığı her yerde, açıklanması gereken olayları idealizmin hasırı altında gizlemek zorunda kalmıştır.

İdealist anlayış her konuda dayanıksızlığını böyle açığa vurur. Meselâ, Yunanistan'ın iç çözülüşü meselesini ele alalım. Grek dünyası, Hegel'e göre, güzelliğin, güzel örf ve âdetlerin dünyası idi. Yunanlılar, vatanlarına bağlı, büyük işler başarmaya yatkın, üstün bir kavimdiler. Ama, onlar, yaptıkları büyük işleri düşünmeden yapıyorlardı:

> Yunanlı için vatan bir zorunluluktu. Yunanlı vatansız yaşıyamazdı: prensipler... ancak sonra sonra sofistler tarafından ortaya atıldı: sübjektif düşünce, ahlakî bilinç ve herkesin kendi kanısına göre hareket etmesi gerektiği inancı oluştu.

Bu, Yunanlılar'ın güzel örf ve âdetlerinin çözülüşüne başlangıç oldu; "*bizatihen özgür iç tabiat*" artık Yunaneli'ni dağılışa doğru götürecekti. Sözü geçen iç tabiatın varlık tarzlarından biri de düşünce olduğuna göre, burada düşüncenin "*yıkıcı prensip olarak*" rol oynıyabileceğini gösteren enteresan bir tarih fenomeni ile karşılaşıyoruz.

Bu fikir, düşüncenin kaydettiği ilerlemelerin bir kavmin gelişmesi üzerinde, bütün engellere rağmen, mutlaka ve dolaysızca pozitif etki yapacağını düşünen reformatörlerin fikrinden

(1) *Ay. es.*, s. 270-271. Bk. Gibelin çev., s. 199

daha derin bir fikirdir ve sırf bunun için üzerinde dikkatle durulmaya değer. Fakat, insan yine de bu "özgür iç tabiat"ın nereden çıktığını sormaktan kendisini alamıyor. Hegel felsefesinin bu soruya cevabı şudur: "espri... güzel birliği zemini üzerinde ancak kısa bir süre kalabilir". Fakat, bir kere daha besbellidir ki, bu cevaba cevap denilemez. Bu, çözülmesi gereken meselenin, idealizmin diliyle tekrarlanmasından başka bir şey değildir. Zaten, Hegel de bunu hissetmiş gibi hemen ilâve eder:

Yıkıcı prensip, önce dış politik gelişmede, yani bir yandan Yunan devletlerinin birbirlerine karşı savaşlarında, bir yandan da hiziplerin kentler içinde giriştikleri mücadelelerde *kendisini gösterdi* (1).

Fakat, böyle dediğimiz gibi, artık *somut* tarihî zemin üzerinde yer alıyoruz demektir.

Siteler içindeki hizip mücadeleleri — bizzat Hegel'e göre — Yunanistan'ın *ekonomik gelişme*'si sonucu idi; yani, başka bir deyişle, siyasî partilerin mücadeleleri Yunan siteleri içinde ortaya çıkan *ekonomik çelişkiler*'in ifadesinden başka bir şey değildi. İmdi, Peloponez harbinin — Thukydides'in yazdıklarından anladığımıza göre — bütün Yunaneli'ni kaplıyan bir sınıf mücadelesinden ibaret olduğu düşünülürse, kadim Yunan'ın yıkılış sebeplerini onun *ekonomik tarihinde* aramamız gerektiği sonucuna varmakta güçlük çekmeyiz (2). Şu halde, Hegel, Yunanistan'da sınıf mücadelesinin, yıkıcı prensibin bir *tezahürü*'ndan başka bir şey olmadığını düşünmesine rağmen,belli etmeden maddeci bir tarih anlayışını işe sokuyor. Hegel'in dilini kullanarak, *materyalizmin, idealizmdeki hakikat payı olarak kendini gösterdiğini* söyliyebiliriz.

Hegel'in felsefesi okuyucuyu adım başında böyle sürprizlerle karşılaştırır. Sanki, bütün *idealistlerin* bu en büyüğü, kendisini *materyalizme* yol açmakla görevli sayıyordu. Bunun gibi, ortaçağ kentleri söz konusu olduğu zaman: Hegel, deyim yerindeyse,

(1) *Ay. es.*, s. 323. Bk. Gibelin, s. 241.

(2) Nitekim, Hegel de "Lakedaimon... her şeyden önce mülkiyetteki eşitsizlik yüzünden mahvoldu" der. Gibelin çev., s. 238-9.

idealist vicdanını yeteri kadar temize çıkardıktan sonra, bu kentlerin tarihini, bir yandan burjuvazinin ruhbana ve zadegâna karşı, öbür yandan da burjuvazinin farklı tabakalarının birbirlerine karşı mücadelesi — zengin burjuvalarla basit halkın mücadelesi — olarak ele alır (1). Keza, Reform hakkındaki bölümde de, Hegel, okuyucuyu bir kere daha "evrensel espri"nin sırlarına boğduktan sonra, yeni dinî inancın yayılışı hakkında, bir idealistin ağzında pek garip görünen şu fikri ileri sürer:

Avusturya, Bavyera ve Bohemya'da Reform büyük ilerlemeler kaydetmiş bulunuyordu. Fakat, hakikat bir kere zihinlere müfuz etti mi, bir daha oradan sökülüp atılamaz denmesine rağmen, bu ülkelerde o, silâh, hile ve ikna gücüyle zihinlerden sökülüp atılmıştır.

Slav milletleri toprağı ekip biçiyorlardı (kelimelerin altını çizen Hegel'dir!) Bu durum senyörlerin ve onlara hizmet edenlerin bulunmasını gerektirir. Toprağın ekilip biçilmesinde tabiatın etkisi eğemendir; insan sanayiinin, sübjektif faaliyetin bu işte pek dahli yoktur. Bunun için, Slavlar, sübjektif ben'i derinden hissetmeye ve evrensel olanın bilincine varmaya daha ağır ve daha güç bir şekilde muvaffak olmuşlar; doğan özgürlükten pay alamamışlardır (2). Hegel, böylece, bir kavmin dinî anlayışlarının olduğu kadar, özgürlük uğrundaki bütün halk hareketlerinin de anahtarını *ekonomik* şartlarda aramak gerektiğini bize söylüyor. Hattâ, Hegel'in idealist anlayışına göre "ahlâkî fikrin, ahlâkî esprinin realitesi"nden, "kendi kendisini düşünen ve ne düşündüğünü bilen ve bildiği oranda gerçekleştiren *açık*, seçik, cevhersel irade"den (3) başka bir şey olmayan devlet bile, *ekonomik gelişmenin ürünü* olarak ortaya çıkmaktadır.

Hakikî bir devlet, hakikî bir hükûmet, diyor Hegel, ancak sosyal şartlarda bir farklılaşma ortaya çıktığı, zenginlik ve fakirlik çok

(1) "Sitelerin içindeki bu çalkantı ve hareket istidadını, hiziplerin devamlı mücadelesini düşünürsek — diye Hegel arada belirtir —, bunun yanısıra son derece gelişmiş bir sanayi ve kara ve deniz ticareti görmekle hayrete düşeriz. Bu fenomeni meydana getiren şey, bu iç düzensizlikle beslenen aynı hayat prensibidir." Bk. Gibelin çev., s. 353-4.

(2) *Ay. es.*, s. 506. Karş. 379-380.

(3) *Hukuk felsefesi*, § 257.

büyüdüğü, büyük bir kitle artık ihtiyaçlarını alışageldiği şekilde tatmin edemez olduğu zaman doğar (1).

Evlenme'nin tarihî kökleri de Hegel'de insanlığın ekonomik tarihine sıkıca bağlıdır.

Devletlerin hakikî menşei ve ilk kuruluşu, haklı olarak, tarımın ve bunun *yanısıra evlenme müessesesinin meydana çıkışında* görülmüştür. Çünkü,bu prensip, toprağın işlenmesini ve bunun sonucu olarak özel mülkiyeti içinde taşır. Geçimini göç ederek sağlamaya çalışan vahşinin gezgin yaşayışı, yerini özel mülkiyetin hareketsizliğine ve ihtiyaçların güvenli tatminine bırakır. Buna bağlı olarak, cinsel hayat evlilikle sınırlanır ve bu evlilik bağı sürekli ve bizatihen genel bir nosyon halinde yaygınlaşır. İhtiyaç bir aile kaygısı ve mülkiyet aile malları halini alır (2).

Hegel'in eserlerinden alınmış buna benzer daha birçok misal sayabiliriz. Yerimiz elvermediğinden burada yalnızca Hegel'in "*cihan tarihinin coğrafî temeli*"ne verdiği önemi göstereceğiz. — Hegel'den *önce* olduğu gibi *sonra* da, insanlığın tarihî gelişmesinde coğrafî çevrenin önemi üzerinde çok şey yazılmıştır. Fakat, Hegel'den önce de, sonra da bilginler, çoğu kez, çevreleyici tabiatın insan üzerindeki *psikolojik* veya hattâ *fizyolojik* etkisinden başka bir şeyi göz önüne almamak hatâsını işlemişlerdir. Çevreleyici tabiatın, *üretim güçleri*'nin durumu ve aynı zamanda insanların genel sosyal şartları ve ideolojik yapıları üzerindeki etkisi ise büsbütün sükûtla geçiştirilmiştir (3).

Hegel, ayrıntılarda değilse bile, hiç olmazsa konuyu genel olarak ele aldığı zaman, bu kaba hatâdan tam olarak kaçınmasını bilmiştir. Hegel'e göre, coğrafî çevrenin üç farklı karakteri

---

(1) Tarih felsefesi, Giriş, s. 106

(2) *Hukuk felsefesi*. § 203, Remark.— Bilimin [o zamanki] durumunun, ailenin ve özel mülkiyetin başlangıç tarihi hakkındaki görüşlerinde Hegel'e daha sarih olmak imkânını vermediğini belirtmeye gerek yok. Buna rağmen, görüldüğü gibi, Hegel, ailenin ve özel mülkiyetin başlangıç tarihinden bahsettiği zaman, bunun anahtarını nerede aramak gerektiğini biliyordu.

(3) Meselâ, Montesquieu *Kanunların ruhu* adlı eserinde tabiatın insan fizyolojisi üzerindeki etkisini temel alan birçok düşünceler ileri sürer. Montesquieu birçok tarihî fenomeni bu tür etkilerle açıklamaya çalışır.

vardır:

1. Büyük stepleri ve ovaları olan yüksek ülke; 2. büyük nehirlerin bölüp suladığı ovalardan ve vâdilerden oluşan geçit ülke; 3. denizle doğrudan doğruya irtibatı olan sahildar ülke (1).

Yüksek ülkede *hayvancılık*; ovalarda *tarım* kıyılarda *ticaret* ve *alışveriş* hâkimdir. Bu bölgelerde oturan kavimlerin toplum şartları bu esaslı farkları dile getirir ve farklı bir şekil gösterir. Yüksek ülkelerde oturanlar, mesalâ *Moğollar*, göçebe, patriyarkal bir hayat sürerler ve kelimenin hakikî anlamıyle bir tarihe sahip değildirler. Bunlar, ancak zaman zaman büyük kitleler halinde biraraya gelerek bir çığ gibi kültürlü ülkelerin üzerine saldırır ve her yerde arkalarında yıkkınlık ve ıssızlık bırakırlar (2).

Uygar hayat, verimliliğini nehirlere borçlu olan ovalarda başlar.

Çin.. Hint... Babil... Mısır bu türlü ovalardandır. Bu ülkelerde büyük imparatorluklar doğar ve büyük devletler kurulmaya başlar. Buralarda bireylerin geçiminin başlıca prensibi olarak eğemen olan tarım, mevsimlerin düzenine ve bu mevsimlere bağlı çalışmalara tâbidir: toprak mülkiyeti doğar ve bundan hukukî ilişkileri çıkar.

Fakat, ovalarda oturan tarımcı kavimler, tembelliğe, hareketsizliğe infiratçılığa olan eğilimleriyle öbür kavimlerden ayrılırlar; farklı kavimleri ticaretle (ki doğrusu başlangıçta bu korsanlıkla birleşir) birbirine yaklaştıran ve böylece bilim ve uygarlığın ilerlemesini çabuklaştıran denizden faydalanmasını bilmezler.

Deniz, sosyal ilişkilere bir hareket unsuru getirir. Bunun için, kıyı ülkeleri özgürlüğün beşiğidirler. Asya'da bu coğrafî farklar apaçık görüldüğü halde, Avrupa'da aksine bunlar tamamen *silinmiştir*. Asıl Afrika (yani zenciler diyarı) kötü coğrafî durumu dolayısıyle evrensel tarihin hareketi *dışında* kalmıştır. Nihayet,

(1) Bk. Gibelin, s. 84.

(2) Hegel şöyle der: "Yüksek ülkelerden dar vâdilere inilir: buralarda dağlı kavimler, İsviçreliler gibi biraz tarımla da uğraşan sakin çobanlar oturur. Bunlardan Asya'da da büsbütün yok değildir, ama genel olarak önemsizdirler."

Amerika, bu *geleceğe namzet ülke*, Avrupalılar'ın gelişine kadar fizik ve entelektüel bakımdan güçsüzdü. O zamanlar, bura sakinlerinin tabiî güçsüzlüğüne, ayrıca,

sağlam temelli bir iktidarın kurulmasını mümkün kılacak mutlak organların yokluğu, Amerikalılar'ın başlıca yeniliş sebebi olan at ve demirin yokluğu

katılıyordu.

Okuyucu, L. Mençikov'un 1889 yılında çıkmış olan: *Uygarlık ve tarihî büyük nehirler* (1) adlı eserini şüphesiz biliyordur. Bu eserde idealizme itiraz götürmez dönüşler bulunmakla birlikte, yazar, genel olarak materyalizm zemini üzerinde kalır. İşte bu materyalistin coğrafî çevrenin tarihî önemi hakkındaki görüşleri, idealist Hegel'in bu meseleye dair görüşleriyle hemen tümüyle uyuşuyor. Mençikov bunu öğrenecek olsa herhalde pek şaşardı.

Hegel, ilk devletlerde eşitsizliklerin doğuşunu açıklamak için de coğrafî çevrenin etkisinden yararlanır. Hegel, meselâ, *Solon'dan önceki* Attike'de "şartlardaki farklılığın [Hegel'in "şartlar"dan anladığı, nüfusun az ya da çok varlıklı farklı tabakalarıdır: 1. ovada oturanlar, *Pediakoi*; 2. yükseklerde oturanlar, *Dakrioi*; 3. sahilde oturanlar, *Paraloi*] *arazideki farklılığa* dayandığını söyler. Gerçekten de, arazideki ve dolayısıyle meşguliyetlerdeki farklılığın, ilk devletlerin ekonomik gelişmesi üzerinde büyük bir etkisi olmaması imkânsızdı. Yazık ki, çağımız bilginleri bunu çoğu kez yeterince göz önünde bulundurmuyorlar.

★ ★ ★

Hegel ekonomi politikle fazla meşgul olmamıştır. Ama, onun dehası başka birçok alanda olduğu gibi burada da fenomenlerin

(1) Bu eser, bu makalenin yazarı tarafından, *Neue Zeit* dergisinde (1890-91, cilt I, s. 437 ve dev.) "Medeniyet ve tarihî büyük nehirler" başlığı altında eleştirilmiştir.

karakteristik ve esaslı yanını kavramasına yardım ediyordu. Özel mülkiyet temeline dayanan bir toplumda servetin bir yanda çoğalışının, öbür yanda doğruca bir sefalet artışına yol açacağını, Hegel kendi çağı iktisatçılarının hepsinden — Ricardo da dahil olmak üzere — daha seçik bir tarzda anlamıştır. O, bunu *Felsefe tarihi*'nde ve özellikle *Hukuk felsefesi*'nde kesin bir şekilde söyler. Onun fikrine göre, bu "diyalektik" — yani

büyük bir kitlenin, toplumun bir üyesi için gerekli en düşük geçim tarzıyle yetinmek zorunda bırakılması [ve] nispetsiz ölçüde fazla servetlerin az sayıda ellerde *toplanması* — [zorunlu olarak öyle bir durum meydana getirmiştir ki,] burjuva *toplumu zenginliğinin zirvesine ulaştığı zaman bile yeteri kadar zengin değildir*; şu anlamda ki, burjuva toplumunun sahip olduğu servet, aşırı sefaleti ve nüfus artışını telâfiye elvermez (1).

Bu yüzden,burjuva toplumu (2) "kendisini kendi dışına sürmek", *yeni yeni pazarlar* aramak, *dünya çapında ticaret*'e ve *koloniciliğe* girişmek zorundadır. Hegel'in bütün çağdaşları arasında burjuvazinin durumunu bu kadar açık bir şekilde gören tek kimse Ch. Fourier idi.

Hegel'e göre, proletaryanın burjuva toplumunun entelektüel nimetlerinden tad almaktan âciz "ayaktakımı"ndan başka bir şey olmadığını okuyucu herhalde farketmiştir. Hegel, modern proletaryanın Antikçağ proletaryasından, meselâ Roma proletar-

(1) *Tarih felsefesi*, sayfa 285, karş. Gibelin, s. 211; *Hukuk felsefesi*, § 243 ve dev. Paragraf 243 çok önemli olduğu için onu tam olarak buraya alıyoruz: Sivil toplum, aksaksız bir faaliyet içinde bulunduğu sürece, nüfusun ve sanayinin kesintisiz bir iç gelişmesi olarak görülebilir. İhtiyaçlar dolayısıyle insanlar arasındaki dayanışmanın ve bu ihtiyaçları tatmine yarayan tekniklerin evrenselleşmesi sayesinde servetlerin birikimi artar, çünkü bu çifte evrenselleşme süreci son derece büyük kazançlar meydana getirir. Ama, bir yandan böyle olurken, öbür yandan özel emeğin parçalanması ve sınırlanması yüzünden, bu emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğu da büyür ve, aynı zamanda, emekten başka melekelerden, sivil topluının sunduğu daha geniş özgürlük imkânlarından ve, bilhassa, entelektüel nimetlerden yararlanmak ve kâm almak imkânları azalır. (*Hukuk felsefesinin prensipleri*, Gallimard, 1940.)

(2) Hegel burada özellikle İngiltere'yi kastediyor.

yasından ne kadar farklı olduğunu takdir edemiyordu. Modern toplumda işçi sınıfını ezen baskının bu sınıfı direnmeye sevkettiğini, bu toplumda proletaryanın entelektüel bakımdan burjuvaziyi fazlasıyle aşmaya namzet olduğunu Hegel bilmiyordu. Ütopyacı sosyalistler de bütün bunları farkedebilecek durumda değildiler. Ütopyacı sosyalistler için de, proletarya her türlü merhamet ve sempatiye lâyık olmakla birlikte, kendine özgü bir faaliyet gösterme gücünden yoksun "ayaktakımı"ndan ibaretti. Modern proletaryanın büyük tarihî önemini ancak bilimsel sosyalizm takdir edebilirdi.

Şimdi yukarıda söylediklerimize dönelim. — Hegel, idealist olduğu için, tarihe ancak idealist görüş noktasından bakabiliyordu. Hegel, idealist tarih anlayışına bir ölçüde bilimsel bir karakter verebilmek için dâhice zekâsının bütün gücünü, diyalektiğinin bütün muazzam kaynaklarını kullanmıştı. Girişimi boşa gitti. Hegel, kendisi de bu sonuçtan memnun kalmamış olmalı ki, sık sık idealizmin bulutlu yüceliklerinden ekonomik şartların somut zeminine inmek gereğini duymuştur. *Ve bu somut zemine her inişinde, idealizmin onun yolu üzerine çıkarmış olduğu güçlükleri aşmakta ekonomi Hegel'e yardımcı olmuş; her defasında ekonomik gelişme bütün tarih sürecinin belirleyici temel faktörü olarak ortaya çıkmıştır.*

Böylece, bilime yol gösterilmiş oldu. Hegel'in ölümünden sonra yapılan materyalizme geçiş işi, artık XVIII. yüzyılın safdil, metafizik materyalizmine basit bir dönüşten ibaret olamazdı. Burada bizi özellikle ilgilendiren tarih anlayışı alanında, materyalizmin her şeyden önce ekonomiye yönelmesi gerekiyordu. *Yoksa, materyalizm, Hegel'in tarih felsefesine oranla bir ilerleme değil, bir gerileme olurdu.*

Tabiatı materyalistçe anlamak, henüz tarihi de materyalistçe anlamak demek değildir. Geçen yüzyılın materyalistleri tarih anlayışında idealist, hem de pek safdil birer idealisttiler. Bu materyalistler, insan topluluğunun tarihinden bahsettikleri zaman, bunu *düşüncenin tarihi* ile açıklamaya çalışıyorlardı. Bunlara göre, Anaksagoras'ın ünlü: "dünyayı yöneten akıldır [ya da

zekâdır]" sözü, *tarihi* insan *aklı* idare eder anlamına geliyordu.

İnsanlık tarihinin karanlık devirleri, aklın yanılmalarına hamledildi. Bir ülkenin halkı istibdat boyunduruğunu sabırla taşıyorsa, sözü geçen materyalistlerin fikrince bunun sebebi, sadece, bu halkın siyasî özgürlüklerin nimetlerinden henüz habersiz olmasıydı. Bir ülkenin halkı dindar bir halk idiyse, dini kendi çıkarlarına göre icat etmiş olan din adamları tarafından aldatıldığı için öyleydi. Eğer insanlık tümüyle hâlâ savaş acıları çekiyorsa, bu, sırf savaşın bütün mahzurlarını görebilecek duruma gelmemiş olmasındandır ve ilh... Daha önceki yüzyılda, ünlü düşünür J. B. Vico, "fikirlerin akışını eşyanın akışı belirler" diyordu. Halbuki, materyalistler tam aksi inanışta idiler; [bunlara göre] toplum alanında eşyanın akışı fikirlerin akışı tarafından, fikirlerin akışı da — deyim yerindeyse — formel mantığın kuralları ve bilgilerimizin toplamı tarafından belirleniyordu.

Hegel'in mutlak idealizmi, safdil izahçı idealizmden çok uzaktı. Hegel, Anaksagoras ile birlikte, dünyayı aklın yönettiğini iddia ederken, bununla hiç de dünyayı insan düşüncesinin yönettiğini söylemek istemiyordu. Hegel'e göre, tabiat da bir akıl sistemidir, ama böyle olması bu aklın bilinçli bir akıl olduğu anlamına gelmez.

Güneş sisteminin hareketi değişmez kanunlara göre olur, ama ne güneş, ne de bu kanunlara göre hareket eden gezegenler bunun bilincindedirler (1).

İnsanoğlu bilinç sahibidir; faaliyetinde, kendi seçtiği belirli bazı gayeler peşinde gider, ama bu hiç de tarihin akışını insan iradesi belirler demek değildir. Her aksiyonun sonucunda daima o aksiyonu yapanın önceden kestiremediği gizli bir şey vardır; ve işte tarih için asıl kazanç olan ve "evrensel espri"nin gerçekleşmesine götüren şey, çok defa, daha doğrusu hemen daima, bu önceden kestirilemiyen şeydir. Evrensel tarihte insanların aksiyonları, onların gözettikleri ve eriştikleri gayelerden, bildik-

(1) *Tarih felsefesi*, s. 15-16, karş. Gibelin, s. 25.

leri ve doğrudan doğruya gerçekleşmesini istedikleri şeyden daha başka bir sonuç verir.

İnsanlar aksiyonlarıyle kendi menfaatlerini tatmin ederler; ama, bunu yaparlarken, bu aksiyonların içinde bulunduğu halde, insanların ne bilincinde, ne de gayesinde bulunan daha uzak bir şey gerçekleşmiş olur (1).

Devletler, kavimler, tek tek kişiler kendi öz menfaatleri, en yüksek gayeleri peşinde giderler. Bu bakımdan, bunların aksiyonları hiç şüphesiz *bilinçli, düşünceli* varlıkların aksiyonu sayılmak gerekir. Fakat, bunlar bilinçli olarak kendi öz gayeleri peşinde giderken (mûtaden bu gayeler, bazı genel hukuk, iyilik, vazife anlayışları ile karışmış bir haldedir) aynı zamanda bilinçsizce "cihan espri"nin gayelerini gerçekleştirirler.

Sezar, Roma'da monarşi istiyordu, bu onun şahsî gayesi idi. Fakat, monarşi onun devrinde tarihî bir zorunluluktu: şu halde, Sezar, kendi şahsî gayesini gerçekleştirirken "evrensel espri"ye hizmet etmiş oluyordu. Bu bakımdan, tarihî şahsiyetlerin, hattâ tümüyle milletlerin, *esprinin kör âletleri* olarak göründükleri söylenebilir. Espri, bunları kendisine hizmet etmeye zorlar, onları aldatır, kendi evrensel gayelerini onlara öz gayeleriymiş gibi gösterir; tarihte her büyük işin sâiki olan *ihtiras*'ın iğnesiyle onları dürtüp harekete getirir.

Hegel'in bu cümlelerden çıkan görüşlerinin, "bilinçdışı" mistisizmiyle hiçbir ilişiği yoktur. İnsanların aksiyonları, onların düşüncesine akseder, ama bu akis tarihî hareketi şartlandırmaz. *Eşyanın akışı*'nı belirleyen, *fikirlerin akışı* değil, fakat insan iradesinden bağımsız, insan bilinci için meçhul olan bambaşka bir şeydir. İnsanın irade özgürlüğündeki ve yargı melekesindeki olağanlık, yerini *düzenlilik*'e ve dolayısıyle *zorunluluk*'a bırakmaktadır. İşte, *mutlak idealizm*'in, Fransız öncülerin safdil idealizminden şüphe götürmez üstünlüğü buradadır.

Mutlak idealizmin bu safdil idealizme oranı, monoteizmin fetişizme ve büyücülüğe oranı gibidir. Büyücülük tabiatın

(1) *Ay. es.*, s. 35, karş. Gibelin, s. 36-37.

düzenliliğini tümüyle reddeder: bozulabileceğini farzeder. Tabiat kanunlarını Tanrı tarafından tespit edilmiş sayan monoteizm ise, tam tersine, eşyanın akışının Tanrı tarafından toptan bir defada kurulmuş kanunlarla belirlenmiş olduğunu (hiç olmazsa evriminin yüksek bir aşamasında, mucizelere inanış artık altedildiği zaman) kabul eder.

Monoteizm böylece fenomenlerin izahında — giderek nihayet "*Tanrı faraziyesi*"nden büsbütün vazgeçebilecek bir güce erişen — bilime daha geniş bir saha bırakır. İşte bunun gibi, mutlak idealizm de, tarih hareketini insanın irade özgürlüğünden bağımsız bir hale getirmeye çalışırken, bilimin karşısına tarih fenomenlerinin kanunlarla izah edilmesi problemini çıkarmış — ve bu problemin sadece yaklaşık bir çözümü bile, bu konuda beyhude görünen *espri faraziyesi*'ni tamamen gereksiz kılmıştır.

Geçen yüzyıl Fransız materyalistlerinin tarihin cereyanı hakkındaki fikirleri: tarihi idare eden akıldır, cümlesinde özetlendiği gibi, bunların gelecek hakkındaki tahminleri de şu şekilde ifade edilebilir: bundan böyle, her şey *felsefe*'nin aydınlattığı insan aklı tarafından düzenlenecek ve yoluna sokulacaktır. Oysa, mutlak idealist Hegel, felsefeye çok daha mütevazı bir rol veriyordu. *Hukuk felsefesi*'nin önsözünde şunları okuyoruz:

Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyelim: felsefe bu konuda daima geç kalır. Dünyanını düşüncesi olarak felsefe, ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini, tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal, reel'in karşısında boygösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu bir fikirler âlemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi, solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle, o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva'nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar.

Bu kadarı da fazla. Felsefenin, eskimiş ve yok olma yoluna girmiş bir toplum düzenini canlandıracak güçte olmadığına hiç itiraz etmesek bile, eski toplum düzeninin yerini alacak yeni

düzenin karakterini — tabiî ana hatları içinde olmak şartıyle — bize göstermekten felsefeyi alakoyacak ne gibi bir engel bulunduğu sorusu akla gelebilir. — Felsefe, fenomenleri, onların oluş süreci içinde inceler. Bu sürecin iki momenti vardır: meydana geliş ve yok oluş. Bu momentler zaman içinde birbirinden ayrı olarak düşünülebilir. Fakat, bu oluş süreci, tabiatta olduğu kadar, özellikle, tarihte de *her belli zaman parçası için çift hadli* olarak boy gösterir: *eski had yok olurken, bu eski haddin yok oluşu ile aynı zamanda ve aynı nispette olarak*, bunun yıkıntılarından bir *yeni had* doğar.

Bu yeni haddin meydana geliş süreci, felsefe için daima yanaşılmaz bir saha olarak mı kalmalıdır? Felsefe *var olan*'ı bilir, yoksa şunun ya da bunun kanısınca *var olabilecek olan*'ı değil, ama belli bir zaman parçası içinde *var olan* nedir? Sadece şu: eskinin yok oluşu ve yeninin oluşumu... İmdi, felsefe sadece eski olanı biliyorsa, bu bilgi tek taraflıdır ve felsefe var olanı bilmekten ibaret gayesine erişmemiş demektir. Buysa, Hegel'in aklî bilginin mutlak gücüne olan inancına ters düşer.

Modern materyalizm, kendisini bu aşırılıktan tamamen kurtarmıştır. Modern materyalizm *var olan*'dan, *yok olmaya doğru giden*'den *oluş halinde olan*'ı çıkarmayı bilir. Fakat, modern materyalizm oluş halinde olan hakkındaki anlayışımızın, *olması gereken* hakkındaki anlayışımızdan esaslı surette ayrıldığını da hatırdan çıkarmaz. Hegel'in "Minerva'nın baykuşu" hakkındaki yukarıya aldığımız cümlesi işte bu *olması gereken*'e uygun düşer. Bize göre, *oluş halinde olan, yok olmaya doğru giden*'in *zorunlu ürünü*'dür. Eğer biz, *şunun* değil de *bunun oluş* yolunda bulunduğunu biliyorsak, bu bilgiyi aynı zamanda sosyal gelişmenin objektif sürecine, *oluş halinde olan*'ı bilmemize zemin hazırlıyan gelişmeye borçluyuzdur. Biz, *düşünce*'mizi *var olan*'a, bizi çepçevre saran'a zıt görmeyiz.

Hegel'in, kendileriyle polemikleştiği kimseler bambaşka bir görüş noktasında yer alıyorlardı. Bunlar, düşüncenin var olan'ın evrim seyrini keyfince ıslah edebileceğini sanmaktaydılar. Bunun için de, bu evrim seyrini araştırıp incelemeyi gerekli bulmuyor-

lardı. Bunların, *var olması gereken* hakkındaki tasavvurları, kendilerini çepçevre saran gerçeğin araştırılmasına dayanacak yerde, meşru, normal bir toplum düzeni hakkında o zamanlar kabul edilmiş olan anlayışlara dayanıyordu.

Bu anlayışlar o zamanki gerçeğin (tercihan bunun negatif yanının) ifadesinden başka bir şey değildi. Şu halde, bu anlayışların dışına çıkmak aslında yine bu gerçeğin öğretilerinin kılavuzluğuna ayak uydurmak demekti. Fakat, bu öğretiler en ufak bir eleştiriden, dolaysız gerçeğin incelenmesine dayanan en ufak bir kontrol denemesinden geçirilmeksizin kabul edilmişlerdi; sanki bir objeyi bilmek için onu doğrudan doğruya değil de, içerlek bir aynadaki hayali aracılığıyle ele almak gerekirmiş gibi... Bu şartlar içinde hatâ ve illüzyonlardan kaçınmaya imkân olamazdı.

İmdi, insanlar, olması gereken hakkındaki tasavvurlarının, kendilerini saran gerçekten alınma olduğunu görmekten ne kadar âciz iseler, bu tasavvurların verdiği güçle gerçeği diledikleri gibi değiştirebileceklerine de tabiatıyle o kadar fazla inanıyorlardı — ve peşinde koştukları [gayeler] ile eriştikleri [sonuçlar] arasındaki mesafe de o kadar artıyordu. Bugünkü burjuva düzeni, Fransız öncülerin hayal ettikleri akıl saltanatı olmaktan uzaktır. Gerçeği ihmal etmekle insanlar hiç de onun kanunlarının etkisinden kurtulmuş olmuyor; sadece bu kanunların etkisini önceden görmek ve bunu kendi gayelerinde kullanmak imkânını kaybediyorlardı; gayelerinin daima erişilmez şeyler olarak kalması işte bu yüzdendi. Öncülerin görüşünü kabul etmek, özgürlük ile zorunluluk arasındaki soyut çelişkinin dışına çıkamamak demektir.

İlk bakışta, tarihte zorunluluk hüküm sürerse, orada insanların özgür faaliyetine yer kalmaz gibi görünür. Bu vahim hatâ Alman idealist felsefesi tarafından giderilmiştir. Schelling, meseleyi iyi muhakeme eden bir kimse için, *özgürlüğün zorunluluk, zorunluluğun da özgürlük olarak* (1) ortaya çıktığını göstermişti.

(1) *Transandantal idealizm sistemi*. Schelling'in *Toplu eserleri*, c. III, Stuttgart ve Augsbourg, 1858, s. 595. Grimblot çev., Paris, 1842.

Hegel, özgürlük ile zorunluluk arasındaki antinomiyi tam ve kesin olarak çözdü. Hegel, bizim, tabiat kanunlarını, tarihî ve sosyal kanunları bildiğimiz ve bunlara uyduğumuz ölçüde özgür olduğumuzu gösterdi. Felsefe ve sosyoloji alanında önemli bir kazançtı bu — tam gelişmesini modern materyalizme borçlu olan bir kazanç.

★ ★ ★

Maddeci tarih anlayışı diyalektik düşünceyi şart koşar. Diyalektik, Hegel'den önce de biliniyordu. Fakat, Hegel bunu seleflerinin hiçbirinin başaramadığı şekilde kullanmasını bilmiştir. Diyalektik, onun elinde, var olan her şeyin bilinmesine yarıyan güçlü bir araç halini aldı.

Diyalektik — diyordu Hegel — bilimin ilerlemesini sağlıyan hareketli ruhu oluşturmuştur. Diyalektik, bilimin muhtevasına *immanent tecanüsünü* ve *zorunluluğunu* veren biricik prensiptir... Hareketlilik, alelâde bilincimizde, soyut aklî determinasyonlar içinde basit bir şey olarak, "yaşa ve yaşat" deyimine göre, yani bir şey için geçerli olan bir başkası için de geçerli olacak şekilde görünür. Fakat, sonlu varlık yalnızca dıştan belirlenmez: o, kendi öz tabiatı gereği olarak yükselir ve bizzat kendisi kendi zıddına dönüşür (1).

Hegel sırf diyalektik zemini üzerinde kaldığı sürece (ki hemen daima böyle kalmıştır: o, ancak tabiat hakkındaki bazı görüşlerinde ve *kendi zamanının* evrim sürecindeki yerini haklı gösterirken, diyalektiğe sadakatsizlik etti) hiç tartışmasız devrimci bir düşünür olmuştur:

Biz, her şeyin [yani her sonlu varlığın] yargılanması gerektiğini söylüyoruz; diyalektiğin — yani kendisini ne kadar güvenli, ne kadar sağlam sanırsa sansın, hiçbir şeyin ondan üstün olamıyacağı evrensel karşı konulamaz kudretin — hükmünü ancak bu suretle elde ederiz.

(1) *Ansiklopedi*, § 81 ve dev.

Bu itibarla, *Hegel, diyalektiği iyice kavrayıp bilmenin son derece önemli olduğunu* söylerken tamamen haklıydı. *Diyalektik metot. Alman idealizminin, mirasçısı modern materyalizme bırakmış olduğu en önemli bilimsel mirastır.*

Ancak, materyalistler idealistlerin diyalektiğini onda hiçbir değişiklik yapmadan kullanamazlardı. Materyalistlerin, diyalektiği mistik kabuğundan sıyırmaları gerekiyordu ve onlar bu işi çarçabuk başardılar.

Günümüz materyalistlerinin en büyüğü, düşünce ve deha kudreti bakımından Hegel'den asla geri kalmıyan ve bu büyük filozofun hakikî halefi olan *Karl Marx*, haklı olarak, kendi diyalektik metodunun Hegel'inkinin tam tersi olduğunu söylüyordu:

İde adı altında bağımsız bir süje haline soktuğu düşünce süreci, Hegel'e göre gerçeğin demiurgosu olup, gerçek bunun ancak dış görünüşünü teşkil eder. Bana göre ise, tam tersine, ideal, insan zihnine aktarılmış, aksetmiş maddî'den başka bir şey değildir (1).

Materyalizm Marx'ın sayesinde âhenkli ve konsekan bir evren anlayışı seviyesine yükseldi. Bildiğimiz gibi, geçen yüzyılın materyalistleri tarih alanında pek safdil birer idealist olarak kalıyorlardı. Marx, idealizmi son barınağı olan tarihten de kovdu. Marx da, Hegel gibi, insanlık tarihini insanın irade özgürlüğüne tâbi olmıyan düzenli bir süreç olarak görüyordu. O da, Hegel gibi, bütün fenomenleri meydana geliş ve yok oluşları içinde göz önüne alıyor; tarih fenomenlerinin izahında metafizik anlayış metodu ile yetinmiyor; sosyal hayatın çeşitli yanlarının birbirleri üzerine yaptıkları karşılıklı etkiden, bütün bu çeşitli yanların kendisinden çıktığı ortak kaynağa yükselmeye çalışıyordu. Fakat, Marx, bir materyalist olarak, bu kaynağı artık *espri*'de değil, *ekonomik gelişme*'de görüyordu. O ekonomik gelişme ki, bildiğimiz gibi,

(1) Bk. *Kapital*, 2. baskının önsözü, Costes bas., C. I, s. XCV.

idealizmin güçsüz ve faydasız bir âlet olduğu — Hegel'in güçlü ve hünerli ellerinde bile — meydana çıktıkça, her defasında, bizzat Hegel onun yardımına sığınmak zorunda kalmıştır. Fakat, Hegel'de az çok tesadüfe bağlı bir *çeşit esin* olarak kalan şey, Marx'ta *sağlam bir bilim* halini alır.

Modern diyalektik materyalizm, insanların tarihlerini bilinçsizce yaptıklarını — çünkü tarihin akışını belirleyen, maddî üretim güçlerinin insan iradesine bağlı olmıyan evrimidir — idealizmden daha iyi bilir. "*Minerva'nın baykuşu*"nun ne vakit uçmaya başladığı da materyalizmin malûmudur. Fakat, o, bu uçuşta, bütün başkalarında olduğu gibi, *esrarlı* bir taraf görmez. O, özgürlük ile zorunluluk arasındaki antinomiye idealizmin bulduğu çözümü, tarihe de uygulamasını bilir. İnsanlar tarihlerini bilinçsizce yapmışlardır ve tarihî gelişmenin zemberekleri onlar bilmeden, onların gerisinde işleyip etkilerini yürüttükleri sürece de insanlar tarihlerini bilinçsizce yapmaya devam edeceklerdir. Fakat, bu zemberekler bir kere keşfedilip bunların aksiyonu bilindi mi, insanlar onları kendi ellerine alacak, kendi gayelerine hizmet ettirecek hale gelmişler demektedir. Tarihî gelişmenin zemberek lerini bulmak ve bunların aksiyonunu keşfetmek şerefi *Marx*'a aittir. Filistenlerin fikrince insanı bir otomat haline getiren modern diyalektik materyalizm, gerçekten ve tarihte ilk kez olarak, insana *özgürlüğün ve bilinçli tarihî faaliyetin sahasını* göstermektedir. Fakat, bu sahaya ancak bir *devrim* ile varılır. Filistenler bunu bilinçli olarak biliyorlar veya hiç olmazsa hissediyorlar. Materyalist tarih anlayışının bunlarda bu kadar öfke ve endişe uyandırmasına, bu anlayışı *benimsemek* veya *anlamak* gücünde veya dileğinde olan bir tek filisten bile bulunmamasına sebep işte budur. — Hegel için, proletarya ayaktakımından başka bir şey değildi. Marx ve marksistler içinse, proletarya kendisinde geleceği taşıyan büyük bir tarihî güçtür. Yalnız proletarya, Marx'ın öğretilerini özüne sindirebilecek kabiliyettedir (burada istisnalardan söz etmiyoruz) — ve onun her geçen gün bu öğretilere daha fazla nüfuz ettiği görülüyor. Müfteri burjuvalar, *Kapital* yayınlandığından beri sosyalist literatürün önemli hiçbir eser ortaya koyamadığını yüksekten ilân edip duruyorlar. Bu, önce

yanlıştır; sonra da, doğru olsa bile hiçbir şeyi kanıtlamaz. Sosyalist düşünce sayesinde her gün, her saat en önemli keşiflerin yapıldığı — *işçilerin, burjuva beylerin ciğeri beş para etmez kişiler olduğunu keşfettikleri* — bir sırada, sosyalist düşüncenin uyuklamakta olduğunu kim söyliyebilir. Bu keşifler, bugün insanlığın ilerlemesi için zorunlu bir başlangıç oluşturuyor.

Karşısında "Aiskhylos'un, Sophokles'in dramları temsil edilmiş", "Perikles'in nutuklarını dinlemiş", içinden "bütün yüzyılların klasik örnekleri haline gelen birçok insanlar çıkmış" olan Atina halkından, Hegel heyecan ve hayranlıkla bahseder. Bunun, yerinde bir heyecan ve hayranlık olduğu kesindir. Ama ne var ki, Atina "halkı" *köleci bir halk* 'tı.

Perikles'in nutukları kölelere, çağın *üreticileri*'ne hitap etmiyordu, büyük şairlerin eserleri bunlar için yazılmamıştı. Günümüzde ise, aksine, bilim *yüzünü üreticilere doğru çeviriyor*, modern proletaryaya dönüyor. Bunun için, işçi sınıfına bakarken heyecan ve hayranlık duymakta haklıyız. O işçi sınıfı ki, büyük düşünürler eserlerini onun için yazmakta, devrimizin en iyi hatipleri nutuklarını o dinlesin diye söylemektedirler. Nihayet, *bilim*'le *emekçiler* arasında en sıkı bir ittifak, çözülmez bir ittifak kurulmuştur — refah ve saadet dolu yeni bir devirden haber veren bir ittifak...

Diyalektik görüşün evrimci denilen görüşle aslında tamamen aynı olduğu fikri şurada burada ileri sürülmektedir. Bu iki görüşün şüphesiz birçok ortak yanları bulunmakla birlikte, "evrim" için lehte olmıyan bir fark onları birbirinden ayırır. Modern *evrimciler*, evrimi *devrimciler*'e karşı ileri sürmekten hoşlanırlar ve münasebetli münasebetsiz her vesile ile *ne tabiatta, ne de tarihte* sıçramalar olduğunu açıklamaya çalışırlar. Bu gibi düşünceler, evrimi kabul etmek istemiyen anarşistlerin düşüncelerinin karşı kutbudur. Fakat, diyalektik, evrim ile devrim arasındaki *soyut çelişki*'den kurtulmanın yolunu çoktan göstermiştir. Diyalektik, düşüncede olduğu kadar tabiatta ve tarihte de sıçramalar bulunduğunu bilir. O, her yerde, her an meydana gelen bir olayı inkâra kalkışmaz. O, hangi şartlar içinde *kesintisiz transformasyonun*

zorunlu olarak bir sıçramaya varacağını bulmaya çalışır (1). Fakat, şimdiki sosyal düzenin de mevcut olan her şey gibi ölebileceği, yerini başka bir düzene bırakmak zorunda kalacağı ve bunun bir *politik sıçrama*, işçilerin siyasî iktidarı kazanmaları sayesinde olacağı söylendiği gibi, evrimci beyler dehşetli endişeye kapılıyorlar.

Hegel'in görüş noktasından bakıldığında, ütopyaların — belli bir anda mevcut çelişkilerin ifadesi olarak — ancak tarihî ve semptomatik bir değeri olabilirdi. Diyalektik maddeciliğin, başka bir deyişle modern bilimsel materyalizmin ütopyalar hakkındaki hükmü de böyledir. Sosyal demokrasinin tutum ve davranışını belirleyen reformatörlerin fantezisi değil, üretim ve mübadelenin kanunlarıdır. Evvelce olanın aksine olarak, [bugün] ütopyacı görünenler sosyalistler değil, fakat mevcut düzeni olağanüstü hal kanunları veya bazı görünüşte reformlar yardımıyle de olsa muhafaza etmeye çabalıyan "*toplum kurtarıcıları*"dır. Devrimizin en karakteristik özelliği, işte bu: sosyalistlerin değil, fakat onların hasımlarının *ütopyacı* olarak ortaya çıkmaları durumudur. Mevcut

---

(1) Hegel, fenomenleri sadece kesintisiz transformasyonlarla açıklamaya çalışmanın saçmalığını pek güzel göstermiştir. O, şöyle der:

"Fenomenlerin kesintisiz bir şekilde meydana geldiği fikrini temel alan inanışa göre, her meydana gelen şey, zihinde ve özellikle realitede önceden verilmiş durumdadır, ama sırf küçüklüğünden ötürü farkedilemez. Bunun gibi, kesintisiz yok oluşta da gerek yokluğun, gerekse yok olanın yerini alan şeyin önceden verilmiş olmakla birlikte henüz idrak edilemez halde olduklarına inanılır. Burada, verilmişlik, hadlerden birinin diğerinde bizatihen içerilmiş bulunduğu anlamında değil, farkedilmesine imkân olmıyan mevcudiyet halinde verilmişlik anlamındadır. Böylece, fenomenlerin meydana gelişi ve yok oluşu diye bir şey kalmamakta... ve mahiyet veya kavram [conception] farkı sırf nicelik türünden bir dış fark haline gelmektedir. Bir fenomenin meydana gelişini veya yok oluşunu transformasyonun kesintisizliği ile açıklamak yavan bir totolojidir, çünkü bu meydana geliş ve yok oluş zaten olup bitmiş olarak bulunmaktadır: bu, transformasyonu dış farktan ibaret basit bir değişiklik haline sokmak demektir ve dolayısıyle burada o, bir totolojiden başka bir şey değildir." *Mantık bilimi*, Nürnberg, 1812, cilt 1, s. 313-314.

Evrimci beyler, Hegel'den ölçü'nün ne olduğunu öğrenmek ve özellikle "*ölçü ilişkilerinin nodal çizgisi*" üzerinde düşünmek zahmetine katlansalar iyi ederler.

düzenin ütopyacı partizanları, bu düzenin kendiliğinde [en soi] ve kendisi için [pour soi] mükemmel bir düzen olduğuna hem kendilerini, hem de başkalarını inandırmaya çalışıyorlar: çünkü, bu takdirde yapılacak tek iş, bu düzene nasılsa arız olan suiistimalleri ortadan kaldırmaktan ibaret olacaktır. Burada, ister istemez hatırımıza Hegel'in *Reform* hakkındaki açıklamaları geliyor:

Reform *Kilisenin bozulmasından* çıkmıştır. Kilisenin bozulmasında hiç de rastlantılık bir taraf yoktur, alelâde bir kudret ve otorite suiistimali değildir bu. Suiistimal, bir bozukluğu belirtmek için kullanılan pek harcıâlem bir sözdür. Burada, temelin iyi, söz konusu şeyin kendisinin mükemmel olduğu, gelgelelim insanların ihtiraslarının, sübjektif menfaatlerinin ve, özellikle, rastgele işleyen iradelerinin bu iyi şeyi bir vasıta haline getirdiği ve bütün yapılacak işin bu rastgelelikleri bertaraf etmekten ibaret bulunduğu farzedilir. Bu sistemde, söz konusu şeyin kendisi temize çıkarılmış, kötülük onun dışında bir şey sayılmıştır. Bir şey rastgele suiistimal edildiği zaman, bu ancak ayrıntıda kalır. Fakat, Kilise gibi önemli, Kilise gibi genel bir şeyde önemli ve genel bir kötüleşme söz konusu olunca iş tamamen değişir (1).

Günümüzde, tümüyle bozulmuş durumda olan sosyal düzeni bazı suiistimalleri kaldırmak suretiyle kurtarmaya çalışanların, Hegel'e pek az sempati göstermelerinde şaşılacak bir taraf yoktur. Bunlar, Hegel felsefesinin *gizli* devrimci ruhundan nefret ediyorlar.

Bir zamanlar, az çok devrimci duygular besliyen ve Hegel'in o devir Prusya realitesi karşısındaki filistence tutumuna gocunan kimseler, filozofa karşı çıkıyorlardı. Hegel'in bu muarızlarının hatâsı, hegelci felsefenin reaksiyoner kabuğu altındaki devrimci çekirdeği keşfedememeleriydi. Fakat, bu kimseler Hegel'e muarız olsalar bile, dikkate değer bazı sebeplerin itkisiyle ona muarızdılar. Oysa, şimdi Hegel'i yerenler burjuvazinin partizan bilginleridir ve onlar bunu, Hegel felsefesinin *devrimci özü*'nü bildikleri veya içgüdüsel olarak hissettikleri için yapıyorlar.

Şimdi artık Hegel'in değer ve meziyetleri teslim edilmek

(1) Tarih felsefesi, s. 497-8, karş. Gibelin, s. 374.

istenmiyor: onun karşısına tercihen *Kant* konuluyor ve hemen her profesör, kendisini "Koenigsberg'li bilge"nin felsefesini "ihya" etmekle yükümlü sayıyor. Biz, Kant'a borçlu olunan şeylerin karşılığını ödemeye memnuniyetle hazırız. Fakat, burjuva bilginlerinin Kant felsefesine gösterdikleri eğilimin, bunun güçlü yanı ile değil, güçsüz yanı ile, *düalizmi* ile ilgili olmasından şüphe ediyoruz. Düalizm, "ahlâk dünyası"nda özellikle geçer akçe olan bir metadır. Onun yardımıyle "ideal"lerin en çekicisi inşa edilebilir, "daha iyi bir dünya"ya doğru en pervasızca seferlere çıkılabilir — hem de "ideal"in gerçeğe nasıl geçirileceği üzerinde kafa yormaya hiç gerek olmadan... Meselâ, "ideal" de *sınıflar*'ı ve bir sınıfın başka bir sınıfı sömürmesini tamamen ortadan kaldırmak, ama realitede sınıf devletine arka çıkıp, sömürenler kendi durumlarını "*burada, hemen bu dünyada*" düzeltmek hevesine kapıldıkları zaman, her seferinde kaba kuvvetin müdahalesini istemek pekâlâ mümkündür.

Hegel, *mâkul olan*'ın gerçeğe intikal etmiyebileceğini düşünmeyi bile akıl için hakaret sayıyordu. Onun ünlü: "*aklî olan gerçektir, gerçek olan aklîdir*" cümlesi birçok yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu yanlış anlamalar, Hegel'in *akıl* ve *gerçek* dediği şeyler hakkındaki bilgilerin karanlık oluşuna hamledilebilir. Böyle olmakla birlikte, bu kelimeler sıradan anlamlarıyle alındıkları zaman bile, yukarıdaki cümlenin ilk yarısının, yani "*aklî olan gerçektir*" sözünün açıkça devrimci bir anlam taşıdığı düşünülemez mi? Tarihe uygulandığında bu söz, aklî olan'ın bir *mâvera olarak* kalmayıp mutlaka *gerçekleştiği* inancından başka bir şeye delâlet etmez. Bu inanç olmadığı takdirde, devrimci düşünce pratik önemini tamamıyle kaybederdi (1).

Hegel'e göre, tarih evrensel espri'nin (veya akıl'ın) *zaman içinde* gelişmesi ve gerçekleşmesidir. Şu halde, Hegel, toplumun birbiri ardınca gelen hallerinin tarih bakımından ayrılışını acaba nasıl açıklıyordu. Hegel bunu, tarihî gelişme süreci içinde "*aklın cinnet, iyiliğin felâket haline gelmesi*" ile açıklıyordu. Hegel'in

(1) Bu konuda Engels'in *Ludwig Feuerbach*'ına başvurulması yararlı olur. E. S., 1946, s. 5-6 ve dev. (N. R.)

görüşüne göre, cinnet haline geldiği zaman akla fazla itibar edilmemelidir. Sezar, kamu iktidarını gaspederken Roma anayasasını çiğniyordu. Görünüşte bu büyük bir cürümdü. Yine görünüşte, Sezar'ın hasımları kendilerini hukukun savunucusu saymakta haklıydılar: bunlar "meşruiyet zemini" üzerinde bulunuyorlardı. Fakat, bunların savundukları hukuk, "*canlı espri ve Tanrı tarafından terkedilmiş, formel bir hukuk*"tan başka bir şey değildi.

Bu hukuku çiğnemek ancak şekil bakımından bir cürümdü. Oysa, hukuku çiğneyen Sezar, realitede pek kolayca haklı gösterilebilir:

Büyük insanların, yani evrensel tarihe mâlolmuş kimselerin aksiyonları, yalnız bilinçsiz iç anlamları itibarıyle değil, fakat evrensel bakımdan da haklı olarak görünür. Dolayısıyle, evrensel tarihe ait aksiyonlara ve bu aksiyonları yapmış olanlara karşı, bunlar için yabancı olan birtakım ahlâkî icaplar ileri sürülmemelidir (1).

Hegel, devrin müesses ahlâkına düşman olduğu gerekçesiyle mahkûm edilmiş olan Sokrates'in ölümü hakkında şu belirtmeyi yapar:

Sokrates bir kahramandır; yüksek prensibi bilinçli bir şekilde bilmiş ve ifade etmiştir. Bu yüksek prensip mutlak bir hakka sahipti... Zaten, evrensel tarihte kahramanların durumu genel olarak böyledir; yeni evren onların sayesinde doğar. Bu yeni prensip, o vakte kadar hüküm sürmüş olan prensiple çelişki halinde bulunur; çözücü, dağıtıcı bir şekilde görünür. Bunun için, kahramanlar, kanunların çiğneyicisi, düşmanı olarak ortaya çıkarlar. Onlar fert olarak ölebilirler; ama, bu [yüksek] prensip, başka bir şekil altında bile olsa, kendine yol açar ve daha önceki prensibi toprağa gömer (2).

Bütün bu sözler yeteri kadar açık olmakla birlikte, söz konusu kahramanların Hegel'de sadece özel şahıslardan ibaret olmadığını, aynı zamanda tümüyle kavimlerin de — evrensel bir yeni tarihî prensibin taşıyıcısı oldukları zaman — birer kahraman olduklarını hatırlatırsak, sorun büsbütün açıklık kazanmış olur. Bu takdirde,

(1) *Ay. es.*, s. 83-84, karş. Gibelin, s. 68.
(2) *Felsefe tarihi*, c. 2, s. 120.

bu gibi kavimlerin, Hegel'e göre, haklı olarak yapacakları işlerin alanı çok geniştir.

Evrensel esprinin gelişmesinin aktüel aşamasının temsilcisi olarak, onun sahip olduğu mutlak hak karşısında öteki kavimlerin esprileri hiçbir hakka sahip değildir; ve gerek bu kavimler, gerekse devri artık kapanmış olanlar, evrensel tarihte hesaba katılmazlar (1).

Bugün artık böyle evrensel çapta bir yeni prensibin taşıyıcılığını yapan tek bir kavmin bulunmadığını ve bu işin *bütün uygar kavimlerde belirli bir sınıf, işçi sınıfı* tarafından yapıldığını biliyoruz. Şu halde, devrimci işçi sınıfının karşısında bütün öbür sınıfların ancak işçi hareketini kolaylaştırdıkları veya zorlaştırdıkları ölçüde evrensel tarihte hesaba katılabileceklerini söylersek, Hegel'in felsefesinin ruhuna sadakatsizlik etmiş olmayız.

Büyük bir tarihî gayeye doğru kararlı adımlarla ilerlemek: işte idealist felsefenin politik mirası budur.

(1) *Hukuk felsefesi*, § 347, Gallimard çev., s. 258.

II

DİYALEKTİK VE MANTIK

Marx ve Engels'in felsefesi, yalnızca bir materyalizm değildir, *diyalektik materyalizm*'dir. Fakat, bu doktrine karşı, önce diyalektiğin kendi başına eleştiriye dayanıklı olmadığı, sonra da materyalizmin diyalektikle uyuşmasına imkân bulunmadığı söylenerek itiraz ediliyor. Bu itirazları inceleyelim.

Bay Bernstein'ın, Marx ve Engels'in "hatâları" adını verdiği şeyleri, diyalektiğin zararlı etkisi ile nasıl izah ettiğini okuyucu herhalde hatırlıyacaktır. Alışılagelmiş mantık şu formüle dayanır: "evet, evet'tir, hayır hayır'dır". Oysa, diyalektik bu formüle yukarıdakine taban tabana zıt bir şekil verir: "evet hayır'dır, hayır evet'tir". Bu sonraki formülden tiksinti duyan bay Bernstein, bunun insanı en tehlikeli şaşırtmacalara ve hatâlara düşürecek soydan olduğunu ileri sürüyordu. Ve ihtimal, kültürlü denilen okuyucuların büyük çoğunluğu onunla aynı fikirdeydi. Zira, "evet hayır'dır, hayır evet'tir" formülü, görünüşte düşüncenin temel ve değişmez kanunlarıyle apaçık tezat halindedir. İşte bizim, burada, sorunun bu yanını incelememiz gerekiyor.

"Düşüncenin temel kanunları" üç tanedir: 1. Aynılık kanunu, 2. çelişki kanunu, 3. üçüncü şıkkın imkânsızlığı kanunu.

Aynılık kanunu *(pirincipium identitatis)* şöyle der: A, A'dır *(omne subjectum est praedicatum sui)*, yahut A=A.

Çelişki kanunu: A, B değildir, birinci kanunun negatif şeklinden başka bir şey değildir.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı (principium exclusi tertii) kanununa göre ise, iki çelişkili öneme birbirini karşılıklı dışladığından, bunların ikisi birden doğru olamaz. Gerçekten de, ya A, B'dir, ya da A, B değildir. Eğer bu ikizlerden biri doğru ise, bundan diğerinin yanlış olduğu; biri yanlış ise bundan diğerinin doğru olduğu sonucu zorunlu olarak çıkar. Bu iki şıkkın ortası yoktur ve olamaz.

Uberweg, çelişki kanunu ile üçüncü şıkkın imkânsızlığı kanununun aşağıdaki mantık kuralı içinde birleştirilebileceğini belirtiyor: *Belli bir niteliğin belli bir objeye aidiyeti hakkında sorulan iyice belirlenmiş—anlamı açıkça anlaşılan—her soruya ya evet, ya hayır diye cevap verilmeli ve hem evet, hem hayır diye cevap verilmemelidir* (1).

Bu kurala herhangi bir itirazda bulunmak güçtür. Fakat, bu kural eğer doğru ise,"evet hayır'dır, hayır evet'tir" formülü yanlış demektir. Şu halde, bu formüle Bay Bernstein misillû gülmekten ve Herakleitos, Hegel ve Marx gibi derin düşünürlerin bu formülü, yukarıda bahsettiğimiz üç temel düşünce kanununa sağlamca kök salmış olan "evet evet'tir, hayır hayır'dır" formülünden daha doyurucu bulmuş olmalarına bakarak kollarımızı göğe kaldırmaktan başka yapacak bir şey kalmıyor bize.

Diyalektik için felâket demek olan bu sonucun çürütülmesine imkân yok gibi görünüyor. Ama, bu sonucu kabul etmeden önce, sorunu daha yakından inceliyelim.

Bütün tabiat fenomenlerinin temeli maddenin hareketidir. Peki, nedir hareket? Hareket, apaçık bir çelişkidir. Hareket halindeki bir cismin belli bir anda belli bir yerde bulunup bulunmadığı size sorulacak olursa bütün iyi niyetinize rağmen, bu soruya Uberweg'in kuralına göre, yani: *"evet evet'tir, hayır hayır'dır"* formülüne uygun olarak cevap veremezsiniz. Hareket halindeki bir cisim *aynı zamanda hem belli bir yerde bulunur, hem de o yerde bulunmaz.* O cisim hakkında: *"evet hayır'dır, hayır evet'tir"* formülünden başka bir formülle hüküm verilemez. Şu

(1) *System der Logik, Bonn, 1874, s. 12*

halde, bu cisim "çelişki mantığı" lehine çürütülemez bir kanıt oluşturur ve bu mantıktan yana olmak istemiyen bir kimse, Zenon'la birlikte hareketin, duyuların bir aldatmacasından başka bir şey olmadığını ilân etmek zorundadır...

Hareketi inkâr etmiyen herkese sorarız: *Varlığın* temel *olgusunu* nakzeden düşüncenin bu *"temel kanun"*u hakkında ne düşünmemiz gerekir? Buna karşı biraz ihtiyatlı davranmamız icap etmez mi?

Burada şöyle bir ikilem karşısında bulunduğumuz söylenebilir: ya formel mantığın temel kanunlarını inkâr edeceğiz, ya da aksine hareketi kabul edip formel mantığın temel kanunlarını inkâr edeceğiz. Hiç de hoş olmıyan bir ikilem. Bundan kurtulmanın bir çaresi olup olmadığına bakalım.

Maddenin hareketi bütün tabiat fenomenlerinin temelidir. Hareket bir çelişkidir. Onun hakkında diyalektik olarak, yani bay Bernstein'ın deyişiyle: *"evet hayır'dır, hayır evet'tir"* formülüne göre hüküm vermemiz gerekir. Bunun için, bütün fenomenlerin işbu temeli söz konusu olduğu sürece "çelişki mantığı" alanında bulunuyoruz demektir. Fakat, hareket halindeki maddenin molekülleri birbirleriyle birleşmek suretiyle bazı *kombinezonlar*, şeyler, objeler teşkil ederler. Bu gibi kombinezonlar, katılıklarının daha fazla, ya da daha az olmasıyle birbirlerinden ayrılırlar, az çok uzun bir süre var olduktan sonra yerlerini başka kombinezonlara bırakarak ortadan kalkarlar. Ezelî ve ebedî olan yalnız maddenin hareketi ve maddenin, yok edilemez cevherin kendisidir. Fakat, maddenin hareketi sonucu olarak bir madde kombinezonu bir kere doğdu mu, yine bu hareket sonucunda ortadan kalkıncaya kadar, bu kombinezonun varlığı sorununun mutlaka müspet yönde çözülmesi gerekir. Bunun için, bize Venüs gezegenini gösterip: bu gezegen mevcut mudur? diye sorarlarsa, hiç tereddüt etmeden evet cevabını veririz. Ama bize cadıların mevcut olup olmadığı sorulursa cevabımız aynı kesinlikle *hayır* olacaktır. Ne demektir bu? Bu şu demektir ki, ayrı ayrı objeler söz konusu olduğu zaman, bu objeler hakkındaki hükümlerimizde Uberweg'in yukarıda zikredilen kuralını takip etmemiz ve, genel olarak, düşüncenin

"temel kanunları"na uymamız gerekir. Bu alanda, bay Bernstein'ın bayıldığı: *"evet evet'tir, hayır hayır'dır"* formülü hüküm sürer.

Fakat, burada da bu saygıdeğer formülün gücü sınırsız değildir. *Halen mevcut olan* bir objenin gerçekliği hakkındaki bir soruya müspet cevap vermek lâzımdır. Ama, bir obje henüz *meydana geliş halinde* bulunduğu zaman, cevap vermekte bazen haklı olarak tereddüt edilebilir. Bir adamın kafasının yarısı saçsız ise ona: dazlak kafalı, deriz. Ama, gelin de saç dökülmesinin kesin olarak hangi andan itibaren dazlaklığı meydana getirdiğini belirleyin bakalım!

Filân niteliğin filân objeye aitliği hakkında sorulan başka her belirli soruya, *ya evet'le, ya da hayır'la* cevap vermek gerekir. Bunda şek şüphe yok. Ama, bir obje *değişmekte*, belli bir niteliği artık *kaybetmekte* ise, yahut *sadece bu niteliği kazanmak üzere bulunuyorsa* ne cevap verilsin istersiniz? Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, bu durumda da belirli bir cevap gereklidir. Ne var ki, bu cevap ancak: *"evet hayır'dır hayır evet'tir"* formülüne göre düşünüldüğü takdirde belirlenebilir. Bu cevabın, Uberweg tarafından tavsiye olunan: *"ya evet, ya hayır"* formülüne göre verilmesi ise düpedüz imkânsızdır.

Gerçi, buna itiraz olarak, objenin *kaybetmekte olduğu* niteliğin henüz var olmaktan çıkmadığı, *kazanmakta olduğu* niteliğin ise şimdiden var olduğu; dolayısıyle, söz konusu obje *transformasyon* halinde bulunsa bile, *"ya evet, ya hayır"* formülüne göre düşünülen bir cevabın mümkün ve hattâ zorunlu olduğu söylenebilir. Ama, bu yanlıştır. Çenesinde "tüyler" bitmeye başlamış bir delikanlı, hiç şüphesiz artık sakal sahibi oluyor demektir, ama bu hal henüz onu sakallı olarak nitelendirmemize elvermez. Çenedeki tüyler, *yavaş yavaş sakal haline dönmekle* birlikte sakal değildir. Bu değişikliğin kalitatif hale gelmesi için, onun belli bir *kantitatif hadde* ulaşması gerekir. Bunu hatırdan çıkaran kimse, objelerin özellikleri hakkında *belirli* bir hüküm verme imkânını kaybeder.

Antik çağın Efesos'lu düşünürü, "her şey akar, değişir" diyor. Objeler adını verdiğimiz kombinezonlar hızlı ya da yavaş bir

transformasyon halinde bulunurlar. Belli bazı kombinezonlar, *aynı kombinezonlar olarak* kaldıkça, bunlar hakkında: *"evet evet'tir, hayır hayır'dır"* formülüne göre hüküm vermemiz icap eder. Fakat, bu kombinezonlar değişikliğe uğradıkları, oldukları gibi var olmaktan çıktıkları ölçüde, çelişki mantığına başvurmamız ve —Bernstein, N.G. ve metafizikçiler takımından bütün beylerin hoşnutsuzluğunu üzerimize çekmek pahasına da olsa— *"hem evet, hem hayır; hem mevcutturlar, hem mevcut değildirler"* dememiz gerekir.

Hareketsizlik nasıl hareketin özel bir hali ise, formel mantığın kurallarına (düşüncenin "temel kanunları"na) uygun düşünce de öylece diyalektik düşüncenin özel bir halidir.

Platon'un öğrencilerinden Kratilos'un, "aynı bir nehirde iki defa yıkanılamaz" diyen Herakleitos'un bu sözünü bile [yeter bulmayarak] onaylamadığı söylenir. Kratilos, aynı bir nehirde bir defa bile yıkanılamıyacağını iddia ediyordu: çünkü, yıkandığımız sırada nehir değişir, *başkalaşır*. Bu gibi hükümlerde, *şimdiki varlık*'ı oluşturan unsur, oluş unsuru tarafından âdeta ortadan kaldırılmıştır. Bu, diyalektiği doğru olarak uygulamak değil, onu kötüye kullanmaktır. Hegel şöyle der: *Das Etwas ist die erste Negation der Negation* (herhangi bir şey inkârın bir inkârıdır.)

Felsefe literatürünün büsbütün cahili olmıyan eleştiricilerimiz, diyalektik lehindeki bütün kanıtları güya çürütmüş olan Trendelenburg'a atıfta bulunmaktan hoşlanıyorlar. Fakat, anlaşılan bu baylar Trendelenburg'u üstünkörü okumuşlar; o da okumuşlarsa eğer... Şu küçük noktayı büsbütün unutmuş görünüyorlar — şayet vaktiyle öğrenmişlerse... ki, bunu hiç sanmıyorum—: Trendelenburg, çelişki kanununun *harekete değil, yalnızca hareket tarafından yaratılan objelere uygulanabileceğini* kabul eder. Bu doğrudur. Fakat, hareket, objeleri yalnız *yaratmakla* kalmaz. Evvelce söylediğimiz gibi, hareket objeleri *durmadan değiştirir*. İşte bu sebeple, *hareketin mantığı* ("çelişki mantığı") hareket tarafından yaratılan objeler üzerindeki haklarını hiçbir zaman kaybetmez. Ve yine bunun için, formel mantığın "temel kanunlar"ına lâyık oldukları saygıyı göstermekle

birlikte, bu kanunların sırf belli sınırlar içinde, diyalektiğe de kendi payını vermemize engel olmadıkları ölçüde, geçerli olduklarını hatırda tutmamız gerekir. İşte, söz konusu kanun, gerçekte Trendelenburg'a göre bu şekildedir. Bununla birlikte, Trendelenburg'un kendisi, bizzat formülleştirdiği ve *bilgi teorisi bakımından olağanüstü bir önem taşıyan* bu prensipten çıkan bütün sonuçları çıkartmamıştır.

Burada, sırası gelmişken, Trendelenburg'un *Logische Untersuchungen*'inin (*Mantık etütleri*) (1), bizim aleyhimizde değil, lehimizde tanıklık eden gayet doğru birçok düşünceleri içerdiğini de sözlerimize ekliyeceğiz. Bu garip görünebilir, ama izahı pek basittir ve bu izah yine pek basit bir olguda, Trendelenburg'un aslında idealist diyalektiğe karşı savaştığı olgusunda bulunur. Trendelenburg'un görüşüne göre, diyalektiğin kusuru, onun saf fikirde bulunan, buna özgü bir hareket —ki bu, aynı zamanda, varlığın kendi kendisini yaratması hareketidir— kabul etmesidir (2). Gerçekten de, bu büyük bir hatâdır. Fakat, bunun sırf idealist diyalektiğe özgü bir kusur olduğunu kim anlamaz ki? Marx'ın, diyalektiği "ayakları üzerine" kaldırmak istediğinde, onun eski idealist temelinden doğan bu ilk hatâyı düzeltmekle işe başladığını bilmiyen var mı? Başka bir misal. Trendelenburg, gerçekte, Hegel'de hareketin mantığa temellik ettiğini, oysa mantığın kendisini destekliyecek herhangi bir premise ihtiyacı olmaması gerekir idiğini, söyler. Bu da tamamıyle doğrudur, ama yine *materyalist* diyalektik lehinde bir kanıt oluşturur. İşte, en enteresanı olmak üzere, üçüncü bir misal. Trendelenburg'a göre, Hegel'de tabiatın tatbikî mantık'tan ibaret olduğunu sanmak yanlıştır. Tam tersine: Hegel'in mantığı, asla saf fikrin bir yaratması değil; tabiatın bir ön soyutlanması *(eine anticipirte Abstraction der Natur)* ürünüdür. Hegel'in diyalektiğinde hemen hemen her şey tecrübeden çıkarılmıştır ve şayet tecrübe diyalektiğin kendisine borçlu olduğu her şeyi ondan geri alacak olsa, berikine tası tarağı

(1) Leipzig, 1862.

(2) *Behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist.*

toplamaktan başka yapacak bir iş kalmazdı. Çok doğru! Ama, Hegel'in şâkirtleri arasında üstatlarının idealizmine karşı ayaklanarak *materyalizm* kampına geçmiş olanlar da zaten bundan başka bir şey söylemiyorlardı.

Buna benzer birçok misal verebilirim. Fakat, bu beni konumdan uzaklaştırır. Burada, yalnızca eleştiricilerimize, bize karşı mücadelelerinde Trendelenburg'u öne sürmemekle daha iyi edeceklerini göstermek istedim.

Devam edelim. Hareketin, aksiyonda bir çelişki olduğunu ve dolayısıyle formel mantığın "temel kanunlar"ının ona uygulanamıyacağını söyledim. Yanlış anlamalara yol açmaması için, bu tezin tasrih edilmesi yerinde olur. Hareketin bir türünden başka türüne geçiş —mekanik hareketten ısıya geçiş diyelim— söz konusu olduğu zaman da, Uberweg'in temel kuralına göre muhakeme yütürmemiz gerekir. Bu tür hareket *ya* ısıdır, *ya* mekanik harekettir, *ya da*... ilh. Besbelli bir şey. Fakat, eğer böyle ise, formel mantığın temel kanunları, belli bazı sınırlar içinde, harekete de uygulanabilir demektir. Bundan bir kez daha şu sonuç çıkar ki, diyalektik, formel mantığı ortadan kaldırmaz, yalnızca metafizikçilerin onun kanunlarına verdikleri *mutlak değer*'i kaldırır.

Okuyucu yukarıda söylenenlere dikkat ettiyse, *materyalizmin diyalektikle uyuşmasına imkân olmadığı*'na dair sık sık tekrarlanan fikrin değersizliğini kolayca anlıyacaktır. Aksine, *bizim diyalektiğimizin temeli materyalist tabiat anlayışıdır*. Bizim diyalektiğimiz bu anlayışa dayanır ve şayet, muhal bir hipotez olarak, materyalizm yıkılacak olsa, o da yıkılır. Ve buna karşılık, diyalektiksiz *materyalist bilgi teorisi* eksik, tek taraflı ve hattâ *imkânsız*'dır.

Hegel'de diyalektik metafizikle birleşir. Oysa, bizde *diyalektik, tabiat* doktrinine dayanır.

Hegel'de —Marx'ın deyişiyle— gerçeğin demiurgos'u (yaratıcısı) mutlak fikir idi. Bizim için ise, mutlak fikir, *maddenin* bütün *kombinezonlarını* ve bütün *hallerini* doğuran *soyut ha-*

reket'ten başka bir şey değildir.

Hegel'e göre, düşünce, kavramlarda bulunan *çelişkiler*'in keşfedilip çözülmesi sayesinde ilerler. Bizim *materyalist* doktrinimize göre ise, kavramların içerdikleri çelişkiler, *fenomenler*'de bulunan çelişkilerin —ki bu çelişkiler, bütün fenomenlerin ortak temelinin, yani *hareket*'in çelişkili tabiatından ileri gelir— [zihindeki] aksinden, *düşünce diline çevrilmesinden*, başka bir şey değildir.

Hegel'e göre, eşyanın gidişini fikirlerin gidişi belirler; bize göre, *fikirlerin gidişi eşyanın gidişi* ile, *düşüncenin gidişi hayatın gidişi* ile açıklanır.

Materyalizm, diyalektiği "ayakları" üzerine koyar ve böyle yapmakla onu, Hegel'de bürünmüş olduğu mistik örtüden soyar. Materyalizm, böyle yapmakla diyalektiğin *devrimci karakteri*'ni gözler önüne serer.

Diyalektik, diyor Marx, mistik şekli altında bir alman modası halini aldı, çünkü o mevcut düzeni çevreleyen bir hale gibiydi. Rasyonel şekli altında ise, diyalektik, burjuvazinin ve onun doktriner sözcülerinin gözünde dehşet ve rezaletten başka bir şey değildir, çünkü mevcut olanın pozitif bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, inkârın, mevcut düzenin zorunlu yıkılışının anlaşılmasını da sağlar; her şekli, hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında kavrar; hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibarıyle eleştirici ve devrimcidir (1).

Reaksiyoner zihniyet içine gömülmüş burjuvazinin materyalist diyalektik karşısında dehşete kapılması eşyanın tabiatı gereğidir. Fakat, devrim hareketine candan sempati duyan insanların ondan yüz çevirmesine gelince bu büsbütün gülünç ve son derece üzücü bir şeydir: saçmalığın *nec plus ultra*'sı'dır (2).

Üzerinde durmamız gereken bir şey daha var. Uberweg'in, düşünen kimselerden mantıklı olmalarını ve şu ya da bu niteliğin

---

(1) Bkz.: K. M a r x : *Kapital*, c. I. s. XCV-XCVI. Costes, 1933.

(2) *Nec plus ultra:* bir şeyin aşılamıyacak son kertesini göstermek için kullanılan latince deyim. (T. çev.)

şu ya da bu objeye ait olup olmadığı hakkında sorulan açık seçik sorulara açık seçik cevaplar vermelerini isterken haklı —hem de ne kadar haklı— olduğunu biliyoruz. Fakat, ele aldığımız objenin, *basit* değil de, *birbirine taban tabana zıt nitelikleri* olan *kompleks* bir obje olduğunu düşünürüz. Uberweg'in istediği hüküm böyle bir objeye uygulanabilir mi? uygulanamaz. Hegelci diyalektiğin Trendelenburg kadar sarsılmaz hasmı olan Uberweg'in kendisi bile, bu durumda başka bir kurala, mantıkta *"principium coincidentiae oppositorum"* (1) adı verilen bir kurala göre hüküm verilmesini gerekli buluyor. Ne var ki, tabiî ve sosyal bilimlerin konusunu oluşturan fenomenlerin büyük çoğunluğu işte bu tür "objeler"dendir. En basit protoplasma globülü, en aşağı evrim derecesinde bulunan bir toplumun hayatı, birbirine taban tabana zıt nitelikleri içerir. Şu halde, hem tabiî bilimlerde, hem sosyolojide diyalektik metoda geniş bir yer ayırmak gerektiği besbellidir. Ve böyle yapılmaya başlandığından beri bu bilimler hakikaten muazzam ilerlemeler kaydetmişlerdir.

Sayın okuyucu, diyalektiğin biyoloji alanında hakkını nasıl kabul ettirmiş olduğunu öğrenmek ister misiniz? Evrim teorisinin *türler* üzerinde açmış olduğu tartışmayı hatırlayınız. Darwin ve taraftarları, aynı bir hayvan veya bitki familyasına ait farklı türlerin, aynı bir ilkel şekilden inme farklılaşmış soylardan başka bir şey olmadığını iddia ediyorlardı. Ayrıca, evrim teorisine göre, aynı bir takıma ait bütün cinsler de yine aslî bir şekilden gelir ve aynı bir sınıfa ait bütün takımlar için de durum böyledir. Aksi kanıya, yani Darwin'in muarızlarının kanısına göre ise, bütün hayvan ve bitki türleri birbirlerinden tamamen bağımsızdırlar ve yalnız aynı bir türe ait bireyler ortak bir şekilden gelirler. Türler hakkındaki aynı anlayış daha önce Linné tarafından şu sözlerle ifade edilmişti: "Ulu Varlık başlangıçta ne kadar yaratmışsa, o kadar tür vardır" Bu düpedüz metafizik bir anlayıştır, çünkü metafizikçi şeyleri [eşyayı] ve kavramları "birbirinden ayrı, değişmez, katı, toptan bir defada yapılmış ve birbiri ardınca, birbirinden bağımsız bir şekilde incelenmesi gereken objeler"

(1) "Zıtların uyuşması prensibi". (T. çev.)

(Engels) olarak ele alır. Diyalektikçi ise, Engels'e göre, aksine, şeyleri ve kavramları "bağlantıları, zincirlenişleri, hareketleri, meydana geliş ve yok oluşları içinde" düşünür. Bu anlayış, biyolojide Darwin devrinden beri ortaya çıkmıştır ve, bilimin gelişmesi evrim teorisinde ne gibi düzeltmelere yol açarsa açsın, her zaman orada kalacaktır.

Diyalektiğin *sosyoloji* bakımından taşıdığı büyük önemi anlamak için, *sosyalizmin ütopyadan bilime* doğru nasıl geliştiğini hatırlamak yeter.

Ütopist sosyalistler, "insan tabiatı" hakkındaki soyut görüşe saplanarak, sosyal fenomenler hakkında: "evet evet'tir, hayır hayır'dır" formülüne göre hüküm veriyorlardı. Mülkiyet, insan tabiatına *ya* uygundur, *ya da* uygun *değildir;* monogamik aile insan tabiatına *ya* uygundur, *ya da* uygun *değildir,* ilh... Sosyalistler, insan tabiatını *değişmez* saydıklarından, haklı olarak, bütün *mümkün* sosyal organizasyon şekilleri arasında bir tanesinin *bütün diğerlerinden* fazla insan tabiatına uygun düşeceğini umuyorlardı. Bu en iyi, yani insan tabiatına en uygun *sistemi* bulmak arzusu buradan doğuyordu. Her ekol kurucusu bu sistemi *bulduğunu düşünüyor;* bunun için de kendi *ütopyasını* teklif ediyordu. Marx, sosyalizme diyalektik metodu soktu ve, böylece, ütopyacılığa bir ölüm darbesi indirerek, sosyalizmi bir *bilim* yaptı. Marx, insan tabiatını öne sürmez; buna *ya* uygun olan, *ya da* uygun *olmıyan* sosyal kurumlar kabul etmez. Daha *Felsefenin sefaleti*'nde bile Proudhon'a karşı şu anlamlı ve karakteristik itiraza rastlarız: "Bay Proudhon, bütün tarihin insan tabiatının sürekli bir transformasyonundan başka bir şey olmadığını bilmiyor (1)"

Marx, *Kapital*'de, insanın dış dünya üzerine etkide bulunmak, onu değiştirmek suretiyle kendi öz tabiatını da değiştirdiğini söyler (2). Bu, sosyal hayat sorunları üzerine yeni bir ışık tutan diyalektik bir görüştür. Meselâ, özel mülkiyet sorununu ele alalım. Ütopistler, özel mülkiyetin var olup olmaması gereği, yani onun

(1) *Felsefenin sefaleti*, s. 115, E. S., 1946.
(2) *Kapital*, c.II, s. 4. Costes.

insan tabiatına uyup uymadığı üzerine çok şeyler yazmış, gerek kendi aralarında, gerekse ekonomistlerle çok münakaşalar etmişlerdir. Marx, bu sorunu konkre bir zemine oturttu. Onun doktrinine göre, *mülkiyet şekilleri ve mülkiyet ilişkileri üretim güçlerinin evrimi tarafından belirlenir.* Üretim güçlerinin evriminin filân derecesine belirli bir mülkiyet şekli, falan derecesine bir başkası uygun düşer. Fakat, burada *mutlak çözüm* yoktur ve olamaz, zira her şey akar, değişir; "bilgelik deliliğe, haz acıya döner".

Hegel: "tezat ilerleticidir" der. İşte bu diyalektik anlayışı en parlak bir şekilde doğrulayan kanıtı bilim, *sınıf mücadeleleri*'nde bulur. Sınıf mücadeleleri hesaba katılmadığı takdirde, *sınıflara* bölünmüş bir toplumun sosyal ve spiritüel hayatının evrimini anlamaya imkân yoktur.

Peki, yukarıda gördüğümüz gibi, hareketin ezelî ve ebedî sürecinin insan beynindeki aksini oluşturan "çelişki mantığı"na niçin *"diyalektik"* deniyor? Bu konuda fazla derin düşüncelere girmiyerek, sözü Kuno Fischer'e bırakıyorum:

İnsan hayatı bir diyaloga benzer. Şu anlamda ki, fikirce verimli ve zengin bir konuşma sırasında konuşanların kanaatleri nasıl yavaş yavaş değişirse, bizim de yaşımız ve tecrübemiz arttıkça insanlar ve eşya hakkındaki görüşlerimiz öylece değişir. Zaten tecrübe de, hayat ve dünya hakkındaki görüşlerimizin bu irade dışı ve zorunlu değişmesinden başka bir şey değildir... İşte bunun için, Hegel bilincin gelişmesini bir felsefî konuşmanın gelişmesine benzeterek, ona *"diyalektik"* veya diyalektik hareket adını vermiştir. Bu deyim, Platon, Aristoteles ve Kant tarafından da yüksek ve farklı bir anlamda kullanılmış olmakla birlikte, hiçbir sistemde Hegel'inkinde olduğu kadar geniş bir anlam kazanmamıştır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

I

TARİH FELSEFESİ ÜZERİNE

Tarihçi, yani genelleştirme kabiliyetinden yoksun olmıyan bir kimse, insan soyunun geçmişini ve şimdisini düşünecek olursa, karşısında büyük, harikulâde bir manzaranın yayıldığını görür. Modern bilimin, insanı yeryuvarlağımız üzerinde tâ dördüncü devirden, yani en az 200.000 yıldan beri var saydığını şüphesiz bilirsiniz. Ama, daima hipotezlere dayanan bu gibi hesapları bir yana bırakıp, biz de eskiden kabul edildiği gibi, insanın yeryüzünde Milâttan 4.000 yıl önce ortaya çıktığını kabul edersek, tıpkı sonbaharın gelmesiyle ormanlarda yaprakların dökülüp yok olması gibi, birbiri ardınca göçüp giden 200 kadar nesil çıkar karşımıza. Bu nesillerden herbiri, hattâ her nesle mensup bireylerden herbiri kendi amaçları peşinde koştu; yaşamak veya yakınlarını yaşatmak için mücadele etti; yine de bütüne ait bir hareket, *insan soyunun tarihi* dediğimiz şey oldu. Atalarımızın hayatını hatırlıyalım. Meselâ, gölşehirleri adı verilen konutlarda yaşıyan insanların hayatlarını gözümüzün önüne getirelim. Bu insanların hayatını bugünkü isviçreliler'in hayatıyle karşılaştıracak olursak arada çok büyük bir fark görürüz. İnsanla, onun az çok insana benzer akrabaları arasındaki mesafe büyüdü, insanın tabiat üzerindeki eğemenliği arttı. Şu halde, bu hareketin, bu ilerlemenin sebeplerini araştırmak pek tabiî ve hattâ kaçınılmaz bir şeydir.

İnsan soyunun tarihî hareketinin ve ilerlemesinin sebepleri sorunu, bu büyük sorun, vaktiyle tarih felsefesi denilen ve bence tarih anlayışı diye adlandırılması gereken şeyin, yani bir *bilim olarak düşünülen* tarihin konusunu oluşturur. Öyle ki, bu bilim,

sadece olayların nasıl cereyan etmiş olduğunu öğrenmekle yetinmez, aynı zamanda bu olayların neye şu şekilde değil de, bu şekilde cereyan etmiş olduğunu bilmek ister.

Her şeyin olduğu gibi tarih felsefesinin de bir tarihi vardır. Demek istediğim şu ki, tarih hareketinin *niçin*'i sorusuyle uğraşan kimseler bu büyük soruyu farklı devirlerde farklı bir şekilde cevaplandırmışlardır. *Her devrin kendine özgü bir tarih felsefesi vardı.* Belki, aynı bir tarih döneminde *yalnız bir tane değil,* birçok tarih felsefesi ekolü bulunmuş olduğunu söyliyerek bana itiraz edeceksiniz. Kabul. Ama, şunu göz önünde bulundurmanızı isterim: belli bir tarih devresine ait çeşitli tarih ekolleri arasında daima ortak bir yan vardır ve bu ortak yan, bunları aynı bir cinsin farklı türleri olarak düşünmemizi mümkün kılar. Tabiî, birtakım artakalmalar da yok değildir. Şu halde, meseleyi basitleştirmek için, *her tarih devrinin kendine özgü bir tarih felsefesi* olduğunu söyliyebiliriz. Şimdi, bunlardan birkaçını inceliyelim. İşe *teolojik tarih felsefesinden veya anlayışından* başlıyorum.

I. TEOLOJİK TARİH ANLAYIŞI

Teolojik tarih felsefesi veya anlayışı nedir? Bu anlayış en ilkel anlayıştır; dış dünyayı kavramaya çalışan insan düşüncesinin ilk çabalamalarına sıkı sıkıya bağlıdır.

Gerçekten de, insanın tabiat hakkında meydana getirebileceği en basit anlayış, tabiatta değişmez kanunlara uyan, birbirine bağlı, fenomenler görecek yerde, tıpkı kendi iradesine benziyen bir ya da birkaç iradenin aksiyonu ile meydana gelen olaylar görmektir. Fransız filozofu *Guyau,* kitaplarından birinde, bir çocuğun bir türlü görünmeyen aya "yaramaz" dediğine tanık olduğunu söyler. Bu çocuk, ayı canlı bir varlık sayıyordu. İlkel insan da, tıpkı bu çocuk gibi, tabiatı *canlandırır. Animizm,* dinî düşüncenin gelişmesinde ilk aşamadır. Oysa, tabiat olaylarının animistçe izahını bir yana atarak, bunları kanunlara tâbi fenomenler olarak düşünmek, bilimde ilk adımı oluşturur. Bir çocuk, ayın "yaramaz" olduğu için saklandığını sandığı halde, bir ast-

ronom belli bir anda şu ya da bu yıldızı görmemizi sağlayan tabiî şartları tümüyle bize izah eder. *Tabiatın* izahında bilim nispeten ilerlemeler kaydetmiş olduğu halde, insan toplumunu ve bunun tarihini inceliyen bilim çok daha yavaş ilerlemiştir. Tabiat fenomenlerinin animistçe açıklanmasıyle artık alay edildiği devirlerde, tarih olaylarının animistçe açıklanması kabul ediliyordu.

Çoğu zaman, bazı pek uygar toplumlarda, insanlığın tarihî hareketini bir ya da birkaç tanrının iradesinin tezahürü olarak açıklamanın pekâlâ mümkün olduğu düşünülüyordu. Tarihin böyle tanrısal bir gücün aksiyonu ile açıklanmasına biz *teolojik tarih anlayışı* adını veriyoruz.

Size bu anlayış hakkında misal vermiş olmak için, burada iki ünlü kişinin tarih felsefelerini karakterize edeceğim. Bu iki ünlü kişi: Hippo Regius piskoposu Aziz Augustinus ile Meaux piskoposu Bossuet'dir.

Aziz Augustinus, tarihî olayların Rabbin hikmet ve iradesine tâbi olduğunu düşünür ve, üstelik, başka türlü düşünülemiyeceğine inanır. Der ki:

Bu yüce, bu sahici Tanrı'yı, bütün ruhları ve bütün bedenleri yaratan... insanı beden ve ruhtan oluşan bir akıllı hayvan yapan, her türlü kuralın, güzelliğin, düzenin prensibi olan, her şeye sayısını, ağırlığını, ölçüsünü veren, cinsi ve değeri ne olursa olsun her türlü tabiat ürününe kaynaklık eden Tanrı'yı düşününüz. Sorarım size, yeryüzündeki imparakorlukların, bunların hâkimiyet ve tâbiiyetlerinin, hikmet ve iradesinin kanunları dışında kalmasına bu Tanrı'nın müsaade edeceğine inanılabilir mi (1)?

Aziz Augustinus tarih hakkındaki bütün açıklamalarında bu genel görüş noktasından ayrılmaz.

Romalılar'ın haşmetini mi açıklamak gerekiyor? Hippo Regius piskoposu, bunu Cenab-ı Hakkın gözüne göründüğü gibi bütün ayrıntılarıyle anlatır:

Doğu krallıkları yeryüzünde uzun yıllar boyunca parladıktan

(1) *Civitas Dei (Tanrı Sitesi)*. Emile Saisset çevirisi, Paris, 1885, V. kitap, bölüm XI, s. 292-293.

sonra, Tanrı, zaman sırası içinde sonuncu olan Batı İmparatorluğu'nun büyüklük ve genişlik bakımından bütün imparatorlukların birincisi olmasını istedi; ve birçok ulusu cezalandırmak için bu İmparatorluğu kullanmayı tasarlamış olduğundan, onu şan ve şeref ihtirasıyle yanıp tutuşan insanlara emanet etti. Bu insanlar, kendi şereflerini vatanlarının şerefiyle bir görüyor, vatanlarının selâmeti için kendilerini feda etmeye daima hazır bulunuyor ve böylece kendi tamahkârlıklarını ve diğer bütün kusurlarını tek bir kusur: şan ve şeref aşkı kusuru ile yeniyorlardı. Evet, şan, şeref aşkının da bir kusur olduğunu saklamamak lâzımdır, vs. (1)...

İlk hıristiyan imparator Constantinus'un satveti mi izah edilecek? Rabbin hikmet ve iradesi bütün güçlüğü ortadan kaldırıverir:

İyi Tanrı — der Augustinus —, kendisine ibadet edenleri, her şeye kadir şeytanların yardımı olmaksızın yeryüzünde krallıklar, büyüklükler elde etmeye imkân bulunmadığına inanmaktan alakoymak amacıyle Constantinus'u sahte tanrılara değil, hakikî Tanrı'ya inanan bu imparatoru lûtfuna mazhar kılmak istedi ve onu başkalarının istemiye bile cüret edemiyeceği nimetlere boğdu (2).

Nihayet, bir savaşın başka bir savaştan daha uzun sürmesinin sebebi mi söz konusudur? Aziz Augustinus bize, çünkü Tanrı'nın bunu böyle istemiş olduğunu söyliyecektir:

Adaletinin ve mağfiretinin takdirlerine göre insanları cezalandırmak, ya da teselli etmek Tanrı'nın elinde olduğu gibi, savaşların süresini tayin eden, onları dilediği şekilde uzaltıp kısaltan da Tanrı'dır (3).

Gördüğünüz gibi, aziz Augustinus daima temel prensibine sadık kalıyor. Yazık ki, fenomenlerin doğru izahını bulabilmek için bir prensibe sadık kalmak yetmez. Her şeyden önce, bir tarih felsefecisinin, açıklamaya çalıştığı fenomenden önce veya onunla birlikte meydana gelen bütün olayları dikkatle incelemesi lâzımdır. Temel prensip, tarihî gerçeğin tahlilinde sadece bir

(1) *Ay. es.*, s. 301.
(2) *Ay. es.*, c. I, s. 328-329.
(3) *Ay. es.*, c. I, s. 323.

kılavuz işi görebilir ve görmelidir. Oysa, aziz Augustinus'un teorisi her iki bakımdan da yetersizdir. Bu teori, tarihî gerçeği tahlil metodu olarak sıfırdır. Temel prensibine gelince, bu hususta şuna dikkat etmenizi rica ederim. Aziz Augustinus, Rabbin hikmet ve iradesinin kanunları dediği şeylerden öylesine bir imanla ve ayrıntılı bir şekilde söz ediyor ki, onu okurken insanın, acaba Augustinus, Tanrı'sının sırdaşı mıydı? diye kendi kendisine sorası geliyor. Üstelik, aynı yazar, aynı imanla, temel prensibine aynı sadakatle, aynı eserde bize *Rabbin ihtiyar ettiği yolların sırrına nüfuz edilemiyeceğini* söylüyor. Mademki böyledir, bu sırra erişmeye çalışmak gibi mutlaka verimsiz ve kısır kalacak bir işe ne diye girişmeli? Hem, bu sırrına nüfuz edilemiyen yolları beşer hayatına ilişkin olayların bir izahı diye bize göstermek neden? Çelişki elle tutulacak gibidir ve böyle olduğu için de, insan, ne kadar ateşli ve sarsılmaz bir iman sahibi olursa olsun, eğer bir parça bile mantığa değer veriyor, *sırrına nüfuz edilemez*, yani *izah edilemez* olanın *her şeyi* izah edip anlattığını iddia etmek istemiyorsa, tarihin teolojik enterpretasyonundan vazgeçmek zorundadır.

Gelelim Bossuet'ye. Aziz Augustinus gibi Bossuet de tarih anlayışında teolojik görüş noktasında yer alır. Ona göre, kavimlerin tarihî kaderlerini, veya, kendi deyişiyle, imparatorlukların doğuş ve batış hareketlerini düzenliyen Rabbin hikmet ve iradesidir. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle* (*Cihan tarihi üzerine konuşma*) adlı eserinde şöyle der:

Bu imparatorlukların, Tanrı kavminin tarihi ile zorunlu bir bağlılığı vardır. Tanrı, bu kavmi cezalandırmak için asurlular'la Babilliler'i; kalkındırmak için Persler'i; korumak için İskender ile onun ilk haleflerini; denemek için meşhur Antiokhos ve haleflerini; onu imha etmekten başka bir şey düşünmiyen Suriye kırallarına karşı özgürlüğünü korumak için Romalılar'ı kullandı. Yahudiler İsa'ya kadar Romalılar'ın hâkimiyeti altında yaşadılar. Fakat, Yahudiler İsa'yı çarmıha gerince, aynı Romalılar hiç farkında olmadan îlâhi intikama âlet olup bu nankör kavmi imha ettiler (1).

(1) *Discours*, Garnier frères ed. 1886. 3. kısım, böl. I, S. 2-4.

Sözün kısası, birbiri ardınca tarih sahnesinde görünen bütün kavimler ve bütün imparatorluklar türlü yollardan hep aynı amaca: *hıristiyan dininin iyiliğine ve Tanrı'nın şanına* hizmet etmişlerdir. Bossuet, Kutsal Ruh'un Aziz Yohanna'ya indirdiği ve Yohanna'nın Apokalips'te (Yohanna Vahyi) anlattığı vahye dayanarak, Tanrı'nın Roma İmparatorluğu ile bizzat Roma hakkındaki gizli hükümlerini öğrencisine açıklıyor. Bossuet de, sanki Rabbin ihtiyar ettiği yollar artık sırrına nüfuz edilemez olmaktan çıkmış gibi konuşuyor. Dikkate değer bir nokta da şu: tarih hareketinin görünüşü, Bossuet'de *beşerî şeylerin boşluğu duygusu*'ndan başka bir şey uyandırmaz.

Değil kıralların ve imparatorların, fakat bir vakitler bütün dünyayı titretmiş olan koskoca imparatorlukların bir an içinde gözlerinizin önünden geçip gittiğini; eski ve yeni Asurlular'ın, Medler'in, Persler'in, Yunanlılar'ın, Romalılar'ın birbiri ardınca, sanki birbiri üzerine yıkılıncasına karşınızda belirdiğini gördüğünüz zaman, bu korkunç hercümerç, insanlık alanında istikrarlı hiçbir şey bulunmadığı ve kararsızlık ve çalkantının beşerî şeylerin özelliğini oluşturduğu hissini sizde uyandırır (1).

Bu *kötümserlik,* Bossuet'nin tarih felsefesinin en dikkate değer çizgilerinden biridir. İyice gözden geçirilecek olursa, bu çizginin hıristiyanlığın esas karakterini sadık bir şekilde yansıttığını itiraf etmek gerekir. Hıristiyanlık, kendi sâliklerine teselli, pek çok teselli vâdeder. Ama, nasıl teselli eder onları? Onlara bu dünyadaki şeylerden el etek çektirerek; yeryüzünde her şeyin boş olduğuna, insanlar için mutluluğun ancak ölümden sonra elde edilebileceğine onları inandırarak. Bu noktayı hatırda tutmanızı rica ederim, çünkü ileride bir karşılaştırma yapmamıza yarıyacaktır.

Bossuet'nin tarih felsefesinin dikkate değer bir başka çizgisi de şudur: Bossuet, tarih olaylarını yorumlarken aziz Augustinus gibi Tanrı'nın iradesine başvurmakla yetinmez, imparatorlukların doğuş ve batış hareketlerinin özel sebepleri adını verdiği şey üzerinde de dikkatini toplar.

(1) *Ay. es.*, s. 19.

Çünkü, der Bossuet, evrendeki teselsülü meydana getiren ve, kendi başına her şeyi yapmaya kadir varlık olarak, gerekli düzeni kurmak için bu kadar büyük bir bütünün parçalarının birbirine bağlı olmasını istiyen Tanrı, beşerî şeylerin devamlı ve orantılı olmasını da istemiştir. Demek istediğim şu ki, insanların ve ulusların nitelikleri, Tanrı'nın bunlar için takdir etmiş olduğu yükseliş derecesiyle orantılıdır; ve Tanrı'nın, doğrudan doğruya eli gözüksün istediği bazı olağanüstü olaylar bir yana bırakılırsa, sebepleri daha önceki yüzyıllarda bulunmıyan herhangi bir büyük değişiklik asla vuku bulmamıştır. İmdi, her işte, o işi hazırlıyan, o işe girişilmesini gerektiren ve o işi başarıya ulaştıran sebepler bulunduğuna göre, hakikî tarih biliminin görevi, her devirde büyük değişiklikleri hazırlamış olan bu gizli tertipleri ve bu değişiklikleri meydana getiren önemli takdirleri ortaya çıkarmaktır (1).

Demek ki, Bossuet'ye göre, tarihte Tanrı'nın elinin tek başına gözüktüğü, başka bir deyişle Tanrı'nın *doğrudan doğruya* müdahale ettiği olaylar da vardır. Bu olaylar âdeta birer *tarihî mucize*'dir. Fakat, çoğu halde ve eşyanın alelâde akışı içinde, belli bir devirde meydana gelen değişikliklerin sebepleri daha önceki devirlerde bulunur. *Hakikî bilimin işi, sırf insanların ve ulusların tabiatına bağlı olduğundan, hiçbir tabiatüstü tarafı bulunmıyan bu sebepleri incelemektir.*

Şu halde, Bossuet, kendi teolojik tarih anlayışında *tarih olaylarının tabiî izahı*'na geniş bir yer veriyor. Gerçi, bu tabiî izah onda *teolojik düşünce*'ye sıkı sıkıya bağlıdır; insanlara ve uluslara, kaderlerinde bulunan yükseliş derecesine uygun nitelikleri veren yine Tanrı'dır. Ama, bu nitelikler bir kere verildikten sonra artık tek başlarına etkili olurlar ve böyle *etkili oldukları sürece* de, Bossuet'nin kesin olarak dediği gibi, *tarihin tabiî izahını araştırmak yalnız hakkımız değil, aynı zamanda görevimizdir.*

Bossuet'nin tarih felsefesinin aziz Augustinus'unkinden büyük üstünlüğü, hâdiselerin özel sebeplerinin incelenmesi zorunluluğu üzerinde ısrar etmesidir. Ama, bu üstünlük, aslında,

(1) *Ay. es.*, s. 20-21.

hakikî teolojik anlayışın, yani *fenomenleri bir ya da birden fazla tabiatüstü faktörün etkisiyle açıklamak*'tan ibaret olan metodun *güçsüzlüğünü ve kısırlığını* —şüphesiz bilmeden ve elinde olmadan— itiraf etmekten başka bir şey değildir.

Sonraki yüzyıl içinde, teolojinin düşmanları bu itiraftan faydalanmasını bildiler.

Teoloji düşmanlarının en yıldırıcısı olan *Voltaire, koca Ferney*'li, ünlü eseri: *d'Essai sur les moeurs et l'Esprit des Nations*'unda (*Milletlerin örf ve âdetleri ve ruhu üzerine deneme*) muzip muzip şöyle der:

Tanrı'nın, Kilise'nin kurulmasını dileyip, böylece kendi ezelî emirlerinin icrasına ikinci sıradan sebepleri yardımcı kılmış olması kadar merakımızı depreştiren şey olamaz. Ama, biz Tanrı'ya ait şeyleri, saygıyle, Tanrı'nın bunları emanet ettiği kimselere bırakıp yalnızca tarihe ait olan'la yetinelim (1).

II. İDEALİST TARİH ANLAYIŞI

Demek, teolojik tarih anlayışı saygıyle bir yana bırakılmıştır. Voltaire *tarihî olan*'a bağlanıyor ve fenomenleri ikinci sıradan, yani *tabiî* sebepleriyle izaha çalışıyor. Zaten, bilim de fenomenlerin tabiî izahından başka nedir ki?

Voltaire'nin tarih felsefesi, *tarihin bilimsel enterpretasyonu yolunda bir deneme*'dir.

Bu denemeyi biraz daha yakından inceliyelim. Meselâ, bakalım Voltaire'e göre *Roma imparatorluğunun yıkılış sebepleri nelerdir?*

Roma'nın çöküşü uzun ve yavaş olmuştur. Fakat, Voltaire, koca imparatorluğun yıkılmasına sebep olan felâketler arasında özellikle şu ikisini öne sürüyor: 1. *Barbarlar;* 2. *din kavgaları.*

Roma imparatorluğunu Barbarlar yıkmıştır. Fakat, niçin Romalılar, Marius'un Kimberler'i imha etmiş olduğu gibi Bar-

(1) *Toplu eserleri*, Beuchot ed., c.I. s. 346, Paris, 1817-1821.

barlar'ı imha etmediler? diye soruyor Voltaire. Artık Marius'ler bulunmuyordu da ondan. Peki, niçin artık Marius'ler bulunmuyordu? Çünkü Romalılar'ın örf ve âdetleri değişmişti. Örf ve âdetlerdeki bu değişikliğin en açık belirtisi, o zamanlar Roma imparatorluğunda askerden çok keşiş bulunmasıydı. "Bu keşişler sürüler halinde bir şehirden öbürüne seyirtip Kelâm'ın cevher birliğine taraftarlık, ya da aleyhtarlık ediyorlardı... (1)"

Scipio'nun torunları mezhep çekişmecileri haline gelmiş, şahsî mülâhazalar Hortensius'lardan, Cicero'lardan Cyrillus'lara, Gregorius'lara, Ambrosius'lara geçmiş olduğundan, her şey mahvoldu. Bunda şaşılacak bir şey varsa, o da Roma imparatorluğunun kısa bir süre daha yaşamış olmasıdır (1).

Voltaire'e göre Roma'nın yıkılışının başlıca sebebinin ne olduğunu burada güzelce görüyorsunuz. *Bu sebep hıristiyanlığın zaferidir.* Zaten bunu Voltaire de o acı istihzasıyle söylüyor: "Hıristiyanlık göğün yolunu açıyordu, ama İmparatorluğu mahvediyordu (1)."

Voltaire haklı mıydı, yoksa haksız mıydı? Şimdilik bu bizi ilgilendirmiyor. Bizim için önemli olan, Voltaire'in tarih hakkındaki fikirlerini doğru olarak anlamaktır. Bunların eleştirel incelenmesi arkadan gelecektir.

Şu halde, görüyoruz ki, Voltaire'e göre hıristiyanlık Roma imparatorluğunu mahvetmiştir. *Hıristiyanlığın Roma'da niçin zafer kazanmış olduğunu* da şüphesiz sorabilirsiniz.

Voltaire'e göre, hıristiyanların zaferinin başlıca âleti *Constantinus* olmuştur. Voltaire, Constantinus'u tarihî hakikate uygun bir şekilde bize tanıtır. Fakat, imparator da olsa, pek zalim ve pek bâtıl inanışlı bir kimse de olsa, bir insan [tek başına] bir dinin zaferini sağlıyabilir mi?

Voltaire, [bir insanın bunu] sağlıyabileceğine inanıyordu ve bu inanışında yüzyılının tek düşünürü değildi. Bütün filozoflar aynı şeye inanmaktaydılar. Misal olarak size başka bir yazarın,

(1) *Ay. es.*, c. I, s. 377.

Yahudi kavminin menşei ve hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerini aktaracağım.

Teolojik tarih *anlayışı*'nın, tarihî evrimi bir ya da birçok tabiatüstü etkenin doğrudan ya da dolaylı iradesi ve aksiyonu ile açıklamaktan ibaret olmasına karşılık, *idealist anlayış* —ki Voltaire ve dostları bunun imanlı taraftarıydılar— tarihî evrimi örf ve âdetlerin, fikirlerin, yahut *XVIII. yüzyılda dendiği gibi, halk efkârının* evrimiyle açıklar. Suard:

> Bence, diyor, halk efkârı, bir ulusta yaygın olan hakikat ve hatâlar kitlesinin hasılası olup, o ulusun beğenme veya yerme, sevgi veya nefret hükümlerini belirler; eğilim ve alışkanlıklarına, fikir ve meziyetlerine, tek kelimeyle örf ve âdetlerine şeklini verir (1).

Madem ki, dünyayı idare eden halk efkârı'dır, o halde tarihî hareketin esas sebebi, en derin illeti elbette fikirdir ve bir tarihçinin şu ya da bu devre ait olayları son tahlilde meydana getiren güç olarak *fikir*'e başvurmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Eğer tarih olaylarını izah eden şey, *genel olarak fikir* ise, bir imparatorluğun (meselâ Roma imparatorluğunun) satvetinin veya çöküşünün en derin sebebini dinî fikirlerde (meselâ hıristiyanlıkta aramak gayet tabiîdir. Demek ki, Voltaire hıristiyanlığın Roma imparatorluğunun yıkılmasına sebep olduğunu söylerken kendi devrinin tarih felsefesine sadık kalmaktadır.

Fakat, XVIII. yüzyıl filozofları arasında birçoğu materyalist olarak tanınmıştır. Meselâ, ünlü *Système de la nature*'ün yazarı *Holbach* ile yine aynı derecede ünlü *De l'esprit*'nin yazarı *Helvétius* materyalist idiler. Hiç olmazsa bu filozofların, *idealist tarih anlayışı*'nı kabul etmediklerini düşünmek pek tabiî olur.

Ama, pek tabiî görünmesine rağmen bu düşünce yanlıştır: *tabiat anlayışları*'nda materyalist olan Holbach ve Helvétius, *tarih* alanında idealist idiler. Bütün XVIII. yüzyıl filozofları gibi,

---

(1) S u a r d : *Mélanges de littérature*, III, s. 400. Paris, 1803-1804.

bütün "Ansiklopedistler güruhu" gibi, o zamanın materyalistleri de *dünyayı fikirlerin idare ettiğine* ve bütün tarihî evrimin, son tahlilde, fikirlerin evrimiyle açıklanabileceğine inanıyorlardı.

Bilgisizlik, hatâ, peşin hüküm, tecrübesizlik, düşüncesizlik ve basiretsizlik: işte, ahlâk bozukluğunun asıl kaynakları bunlardır. İnsanlar sırf hakikî menfaatleri hakkında herhangi bir fikre sahip olmadıkları içindir ki, kendi kendilerine zarar verir ve hemcinslerini yaralarlar (1).

Aynı eserin başka bir yerinde şunları okuyoruz:

Tarih bize şunu kanıtlamaktadır ki, hükûmet konusunda uluslar daima bilgisizliklerinin, ihtiyatsızlıklarının, yersiz korkularının ve özellikle çoğunluk üzerinde nüfuz kurmasını bilenlerin ihtiraslarının oyuncağı olmuşlardır. Bir türlü rahat edemeyip yataklarında dönüp duran hastalar gibi, halklar da sık sık hükûmetlerininin şeklini değiştirmişlerdir. Fakat, halklar hiçbir zaman temeli ıslah etmek, hakikî dertlerinin kaynağına çıkmak iktidar ve kabiliyetini gösterememiş, kör ihtirasların elinde tartaklanıp durmuşlardır (2).

Yukarıya aldığım satırlardan gördüğünüz gibi, materyalist Holbach'a göre ahlâkî ve siyasî bozukluğun sebebi bilgisizliktir. Eğer halklar kötüyse bilgisizliklerinden ötürü kötüdürler; eğer onların hükûmet şekilleri saçmaysa, sosyal ve politik organizasyonun hakikî prensiplerini keşfedemedikleri için saçmadır; eğer halkların yaptığı devrimler, ahlâkî ve sosyal bozukluğun kökünü kazıyamamışsa, onlar yeteri kadar aydınlanmış olmadıkları için kazıyamamıştır. Peki, bilgisizlik nedir? Hatâ nedir? Peşin hüküm nedir? Bilgisizlik, hatâ, peşin hüküm, bütün bunlar *yanlış fikir*'den başka bir şey değildir. İmdi, mademki insanların politik ve sosyal organizasyonun hakikî temellerini bulmalarına bilgisizlik, hatâ ve peşin hüküm engel olmuştur, şu halde dünyanın [şimdiye kadar] *yanlış fikir*'ler tarafından yönetilmiş olduğu besbellidir. Demek ki, Holbach bu konuda XVIII. yüzyıl filozoflarının çoğu ile aynı fikirdedir.

---

(1) *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique*, c. II, böl. I, s. 5, Paris, 1882.

(2) *Ay. es*, II, s. 27.

Helvétius'a gelince, onun sadece feodal sistem hakkındaki fikrini burada tekrarlıyacağım. Helvétius, Montesquieu'nün *Kanunların ruhu* adlı eseri hakkında Saurin'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor:

O [Montesquieu], *Traité des fiefs*'inde ne öğretmek istiyor bize, Allah aşkına? Akıllı uslu bir kafanın araştırıp taraştıracağı bir konu mudur bu? Kuvvetin koyduğu, cehaletin boyun eğdiği ve iyi bir düzene daima ters düşecek olan bu barbarca kanunlar hercümercinden nasıl bir hukuk doğabilir (1)?

Başka bir yerde de şöyle der: *"Montesquieu fazla feodalist; feodal hükûmet ise, saçmalığın şaheseridir* (2)".

Böylece, Helvétius'e göre feodalite, yani bütün bir sosyal ve politik müesseseler sistemi, saçmalığın şaheseri idi ve, dolayısıyle, kökü *cehalet*'te, ya da başka bir deyişle *yanlış fikir*'de bulunuyordu. Şu halde, dünyayı, iyi ya da kötü daima fikirler yönetmiştir.

Bizce önemli olan, bu teoriyi eleştirmek değil, onu iyice bilmek ve mahiyetini iyice kavramaktır, demiştim. Şimdi bu teorinin ne olduğunu bildiğimize göre, onu tahlil etmemiz mümkün ve hattâ zorunlu oluyor.

Peki,bu teori doğru mudur, yanlış mıdır?

Çıkarlarının neden ibaret olduğunu bilmiyen insanların kendi çıkarlarına akıllıca hizmet edemiyecekleri doğru mudur, yoksa yanlış mıdır? *Elbette doğrudur.*

Bilgisizliğin insanlığa çok zarar verdiği ve feodalizm gibi insanın insanı boyunduruk altında tutması ve sömürmesi temeline dayanan bir sosyal ve politik sistemin ancak cehaletin ve peşin hükümlerin derinden kök salmış olduğu bir devirde mümkün olabileceği doğru mudur, yoksa yanlış mıdır?

Tamamıyle doğrudur ve bu kadar şüphe götürmez bir hakikate nasıl itiraz edilebileceğini anlamıyorum.

---

(1) *Toplu eserleri*. Paris. Didot, 1795, c. XIV, s. 74.

(2) *Pensées et réflexions*'da, ay. es., s. 176.

Suard'ın belirttiği anlamda fikir'in insanların davranışları üzerinde büyük bir etkisi olduğu, tek kelimeyle, doğru mudur, yanlış mıdır? İnsanları tanıyan herkes şunun şüphe götürmez, tartışma kabul etmez olduğunu söyleyecektir.

Öyleyse, *idealist tarih anlayışı* hakikat üzerine mi kurulmuştur?

Bu soruya hem evet, hem hayır diye cevap veriyorum. Ne demek istediğimi anlatayım.

İdealist tarih anlayışı doğrudur. Şu anlamda ki, onda doğru bir yan vardır. *Evet, onda doğru bir yan vardır.* Fikrin insanlar üzerindeki etkisi pek büyüktür. Öyleyse, onun dünyayı yönettiğini söylemekte haklıyız. *Ama, dünyayı yöneten fikrin başka bir şey tarafından yönetilip yönetilmediğini sormakta da haklıyız.* Başka bir deyişle, insanların fikir ve duyguları tesadüfe mi bağlıdır? diye sorabiliriz ve sormalıyız da. İmdi, bu soruyu sormak, onu menfi yönde cevaplandırmaya götürür. Hayır, insanların fikir ve duyguları hiç de tesadüfe bağlı değildir. Bunların doğuşu da, evrimi de, incelememiz gereken bazı kanunlara tâbidir. Bunu kabul ettiğiniz gibi —kabul etmemek mümkün mü?—, dünyayı yönetse bile, fikrin, bu işi mutlak bir başına buyruklukla yapmadığını, onu da bir yöneten bulunduğunu ve, dolayısıyle, *fikir*'e başvuran kimsenin, tarihî hareketin temel sebebini, en derin illetini bize göstermekten uzak olduğunu teslim etmek zorunda kalırsınız.

Şu halde, idealist tarih anlayışında hakikat vardır, ama bu bütün hakikat değildir.

Bütün hakikati bilmek için araştırmaya, idealist anlayışın onu bıraktığı yerden başlıyarak devam etmemiz, topluluk halinde yaşıyan insanların *fikirlerinin doğuş ve evrimleniş sebeplerini* tam olarak öğrenmeye çalışmamız gerekir.

İşimizi kolaylaştırmak için metotlu bir şekilde hareket edelim ve her şeyden önce *genel efkâr*'ın, yani Suard'ın tarifine göre, insanlar arasında yaygın halde bulunan hakikat ve hatâlar kitlesinin insanlarda doğuştan olup olmadığını, onlarla birlikte

doğarak onlarla birlikte ortadan kalkıp kalkmadığını görelim. Bu, *doğuştan fikirler bulunup bulunmadığını* soruşturmak demektir.

Bir zamanlar, fikirlerin, hiç değilse bir kısım fikirlerin doğuştan geldiğine kesin olarak inanılıyordu. Doğuştan gelme fikirlerin varlığı kabul edilmekle, aynı zamanda, bu fikirlerin bütün insanlığın ortak malı olduğu ve bu ortak malın her devirde ve yedi iklim dört bucakta hep aynı kaldığı kabul ediliyordu.

Vaktiyle çok yaygın olan bu kanı, çok değerli İngiliz filozofu John Locke tarafından yenilgiye uğratıldı. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (*İnsan müdrikesi hakkında bir deneme*) adlı ünlü kitabında, insan zihninde doğuştan fikir, prensip ve kavramlar diye bir şey bulunmadığını kanıtladı.

İnsanların fikir veya prensipleri *tecrübe*'den gelir; ve bu, spekülatif prensipler için olduğu kadar, pratik prensipler veya *ahlâk prensipleri* için de doğrudur. Ahlâk prensipleri zamana ve yere göre değişir. İnsanlar, bir işi kendilerine *zararlı* olduğu zaman *yerer, yararlı* olduğu zaman *överler*. Demek ki, sosyal yaşayış alanında insanların hükümlerini belirleyen menfaattir (şahsî menfaat değil, *sosyal menfaat*). İşte, Locke'un doktrini buydu ve XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarının hepsi bunun imanlı taraftarı idiler. Şu halde, onların tarih anlayışını eleştirirken bu doktrini hareket noktası olarak almak hakkımızdır.

İnsanların zihninde asla doğuştan fikirler yoktur; spekülatif fikirleri tecrübe ve *"pratik" fikirler*'i de sosyal menfaat belirler. Bu prensibi kabul edelim ve bundan ne gibi sonuçlar çıktığını görelim.

III. FRANSIZ DEVRİMİNDEN SONRAKİ TEPKİ

XVIII. yüzyılı XIX. yüzyıldan büyük bir tarihi olay ayırır: *Fransız devrimi*. Bu devrim Fransa üzerinde bir kasırga gibi eserek *eski rejim*'i yıktı ve kalıntılarını silip süpürdü. Fransız devriminin,

yalnız Fransa'nın değil, bütün Avrupa'nın ekonomik, sosyal, politik ve entelektüel hayatı üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Bu devrim, tarih felsefesi üzerinde de etkili olmaktan geri kalmadı.

Neydi bu etki?

Bu etkinin ilk sonucu *büyük bir yorgunluk* duygusu olmuştur.

O devir insanlarının sarfettikleri büyük çaba, *mutlak bir dinlenme ihtiyacı* doğurdu.

Her büyük enerji sarfından sonra mutlaka meydana gelen bu yorgunluk duygusunun yanında bir de *şüphecilik* vardı. XVIII. yüzyıl *aklın* zaferine kesin olarak inanıyordu. Voltaire, *akıl en sonda daima haklı çıkar,* diyordu. Devrim olayları bu inancı kırdı. Öyle beklenmedik olayların meydana geldiği, tamamen imkânsız ve mutlak surette akla aykırı gibi görünen öyle şeylerin başarıya ulaştığı, öyle hikmetli hesapların olayların kaba mantığı tarafından altüst edildiği görüldü ki, *galiba akıl en sonda hiçbir zaman haklı çıkmıyacak* diye düşünülür oldu. Bu konuda, çevresinde olup bitenleri gözlemesini bilen zeki bir kadının tanıklığı var elimizde. Mme de Staël şöyle diyor:

> Siyasî olayların korkunç gidişatından dehşete düşen çoğu kimseler, kendilerini olgunlaştırmak işiyle artık hiç ilgilenmiyor ve zihnî melekelerin üstünlüğüne inanamıyacak kadar tesadüfün kudreti karşısında şaşırmış bulunuyorlar (1).

Demek, insanlar tesadüfün kudretinden dehşete düşmüşlerdi. Peki ama tesadüf nedir? Ve toplulukların hayatında tesadüf nedir? Burada bir felsefî tartışma konusu var. Fakat, biz bu felsefî tartışmaya girmeksizin, insanların çoğu kez *sebepleri kendileri için meçhul kalan şeyleri tesadüfe hamlettiklerini* söyliyebiliriz. Fakat, tesadüf, kudretini onlara

---

(1) *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (*Sosyal müesseselerle ilişkileri bakımından edebiyat*), 2. baskı, Paris, yıl IX, c. I. "Discours préliminaire", s. 43-44.

fazlasıyle ve uzun zaman hissettirdiği takdirde, insanlar evvelce tesadüf saydıkları fenomenlerin sebeplerini izaha ve keşfe çalışmaya başlarlar. Nitekim, *on dokuzuncu yüzyılın* başlangıcında tarih bilimi alanında bunun böyle olduğunu görüyoruz.

IV. SAİNT-SİMON'UN TARİH FELSEFESİ

XIX. yüzyılın ilk yarısının en ansiklopedik, ama en az metodik düşünürlerinden biri olan *Saint-Simon* bir *sosyal bilim*'in temellerini atmaya çalışır. Sosyal bilim, *insan toplumunun bilimi* —o buna bazen sosyal fizik de der— Saint-Simon'a göre, *tabiat bilimleri* kadar egzakt bir bilim olabilir ve olmalıdır. İnsanlığın *ilerleme* kanunlarını keşfetmek için, onun geçmiş hayatına ait olayları etüt etmemiz gerekir. *Geleceği önceden görmemiz ancak geçmişi anladığımız takdirde mümkündür.* Saint-Simon, geçmişi anlamak, açıklamak için özellikle Roma imparatorluğunun yıkılışından bu yana batı Avrupa tarihini inceler.

Saint-Simon, bu batı Avrupa tarihinde *sanayiciler*'in (ya da daha önceki yüzyılda denildiği gibi, tiers état'nın) *aristokrasi*'ye karşı mücadelesini görür. Sanayiciler, kırallıkla birlik olmuş ve kırallıkları desteklemek suretiyle onlara, evvelce feodal senyörlerin elinde bulunan politik iktidarı zaptetmek imkânlarını sağlamışlardır. Kırallık da, bu hizmetlerine karşılık olarak, sanayicileri korumuş ve bu koruma sayesinde sanayiciler düşmanlarına karşı önemli birçok zaferler kazanabilmişlerdir. Böylece, sanayiciler, emeğin ve örgütlenmenin de yardımıyle, yavaş yavaş aristokrasinin gücünden çok daha üstün bir zorlu sosyal güç elde etmeyi başarmışlardır.

Saint-Simon'a göre, Fransız devrimi, *sanayicilerle asiller arasında* yüzyıllarca sürmüş büyük mücadelenin bir epizotundan başka bir şey değildir. Saint-Simon'un bütün pratik teklifleri, sanayicilerin zaferini ve asillerin yenilgisini ta-

mamlayıp pekiştirmek için kendisince alınması gereken tedbirlere ilişkin birtakım projelerden ibarettir. İmdi, sanayicilerin asillere karşı mücadelesi, *iki zıt menfaat*'in mücadelesi idi. Ve eğer bu mücadele, Saint-Simon'un dediği gibi, on beşinci yüzyıldan beri batı Avrupa tarihini baştanbaşa kaplamışsa, bu dönem içinde tarih hareketinin sebebi, büyük sosyal menfaatlerin mücadelesi idi, diyebiliriz. Böylece, on sekizinci yüzyılın tarih anlayışından oldukça uzaklaşmış bulunuyoruz: dünyayı idare eden ve tarihin akışını belirleyen, fikir değil, sosyal menfaat ya da, daha iyi bir deyişle, toplumu meydana getiren büyük unsurların menfaati, sınıfların menfaati ve bu menfaatler arasındaki zıtlıktan doğan sosyal mücadeledir.

Saint-Simon'un tarih hakkındaki fikirlerinin, Fransız tarihçilerinin en büyüklerinden biri olan Augustin Thierry üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Augustin Thierry, ülkesinin tarih biliminde gerçek bir devrim yapmış olduğundan, onun fikirlerini tahlil etmek bizim için çok yararlı olacaktır.

V. AUGUSTİN THİERRY İLE MİGNET'NİN GÖRÜŞLERİ

Holbach hakkında söylediklerimi herhalde hatırlarsınız. Holbach'a göre, meselâ, Yahudi kavminin tarihi bir tek kişinin, Musa'nın eseri idi. Yahudiler'in karakterini şekillendiren, onlara *sosyal ve politik kuruluşlarıyle dinlerini* veren Musa'dır. Holbach, her kavmin bir Musa'sı olduğunu ilâve ediyordu. On sekizinci yüzyılın tarih felsefesi bireyden, *büyük adamlar*'dan gayrısını tanımıyordu. Onun gözünde, *kitle, halk* diye bir şey hemen hemen yoktu. Augustin Thierry'nin tarih felsefesi bu bakımdan on sekizinci yüzyılın tarih felsefesinin tam zıttıdır.

A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*'ında (*Fransa tarihi üzerine mektuplar*):

Tarihçilerin, der, insan kitlelerine herhangi bir kendiliğinden

davranış gücü, herhangi bir anlayış atfetmeye bir türlü yanaşmak istememeleri pek basit bir görüştür. Bir kavim hicret edip kendisine yeni bir yurt mu kuruyor, vakanüvislere ve şairlere bakılırsa, bu, ün kazanmak için bir imparatorluk kurmayı tasarlıyan herhangi bir kahramanın işidir; yeni âdetler mi teessüs ediyor, bunları bir yasa kurucu düşünmüş ve kabul ettirmiştir; bir site mi kurulmaktadır, bu site varlığını prensin birine borçludur: böylece, halk ve vatandaşlar daima tek bir insanın düşüncesine malzemelik ederler (1).

Devrim, *halk kitleleri*'nin eseri olmuştu; ve Restorasyon döneminde anısı hâlâ taptaze olan bu devrim, tarihî hareketi az çok hikmetli, az çok faziletli bazı kişilerin eseri olarak düşünmeye artık imkân bırakmıyordu. Tarihçiler, *büyük adamlar*'ın işleriyle, hareketleriyle meşgul olacak yerde, bundan böyle *halklar*'ın tarihiyle meşgul olmak istiyorlardı. Bu, çok önemli ve hiç unutulmaması gereken bir noktadır.

İlerlemeye devam edelim. Tarihi yapan büyük kitlelerdir. Âlâ. Ama, bunlar tarihi niçin yaparlar? *Başka bir deyişle, kitleler harekete geçtikleri zaman ne amaçla geçerler?* Menfaatlerini sağlama bağlamak amacıyle, diye cevap veriyor Augustin Thierry.

Bir kurumu kimin meydana getirmiş, bir sosyal girişimi kimin tasarlamış olduğunu doğru olarak bilmek istiyor musunuz? Bunlara aslında kimlerin ihtiyacı olduğunu araştırınız; ilk düşüncenin, harekete geçme iradesinin ve hiç olmazsa icraatta en büyük payın o kimselere ait olması gerekir: *is fecit qui prodest* (2) aksiyomu hukukta olduğu gibi tarihte de geçerlidir (3).

Şu halde, kitle kendi menfaatine göre hareket eder; menfaat, her türlü sosyal yaratışın kaynağı ve sâikidir. Öyleyse, kolayca anlaşılacağı gibi, bir kurum kitlenin menfaatine aykırı bir hale geldiği zaman, kitle bu kuruma karşı mücadele etmeye başlar. İmdi, *halk kitlesi* için zararlı olan bir kurum, çoğunlukla

(1) *Toplu eserleri*, c. III, Paris, 1850; *Dix ans d'études historiques*, s. 348.

(2) Yapılan iş kimin çıkarına ise, o işi yapan odur. (Tr. çev.)

(3) *Dix ans d'études historiques*, s. 348.

imtiyazlı sınıf için yararlı olduğundan, bu kuruma karşı mücadele, imtiyazlı sınıfa karşı bir mücadele halini alır. *Birbirine zıt insanlarla zıt menfaatlerin sınıf mücadelesi* Augustin Thierry'nin tarih felsefesinde büyük bir rol oynar. Meselâ, Normand istilâsından Stuart'lar hanedanını yıkan ihtilâle kadar İngiltere tarihi bu mücadeleyle doludur. XVII. yüzyıl İngiliz devriminde iki sınıf insanlar mücadele ediyorlardı: yenenler (asiller), yenilenler (burjuvazi de dahil olmak üzere halk kitlesi).

Ataları büyük istilâ ordusu saflarında yer almış olan her şahıs, diyor tarihçimiz, şatosunu terkedip ünvanının kendisine bahşettiği kumandanlığı ele almak üzere kıraliyet kampına gidiyordu. Şehirlerde ve limanlarda oturanlar ise, akın akın karşı kampa geçmekteydiler. Denilebilir ki, bu iki ordudan birinin içtima parolası *aylaklık ve iktidar*, öbürününki ise *emek ve özgürlük* idi; çünkü, işsiz güçsüzler, hayatta zahmetsiz haz duymaktan başka bir meşguliyetleri olsun istemiyenler, hangi kast'tan olurlarsa olsunlar, kıraliyet kıtalarına katılıp kendilerininkilere uygun menfaatleri savunmaya gidiyor; endüstriye geçmiş olan eski galipler kastına mensup aileler ise, komünler partisinde birleşiyorlardı(1).

İki sınıf arasındaki bu mücadele yalnız sosyal ve politik alandaki hareketi belirlemekle kalmıyordu. *Fikirler* alanında da bunun etkisi görülmekteydi. Thierry'ye göre, XVII. yüzyıl İngilizler'inin dini kanaatlerine şekil veren onların sosyal durumlarıydı.

Savaş her iki tarafça da maddî [pozitif] menfaatler uğrunda yürütülmekteydi. Gerisi gösteriş veya bahaneden ibaretti. Tebaa'nın dâvasına katılanlar çoğunlukla presbiteryendiler, yani dinde bile hiçbir boyunduruk istemiyorlardı. Karşı dâvayı destekliyenler ise, piskoposlar veya papacılardı; çünkü, bunlar, ibadet şekillerinde bile insanlara hükmetmekten ve onlardan vergi toplamaktan hoşlanıyorlardı (2).

---

(1) *Ay. es.*, s. 54
(2) *Ay. es.*, s. 544 Paris, 1882.

Görüldüğü gibi, XVIII. yüzyılın tarih felsefesinden büsbütün uzaklaşmış bulunuyoruz. XVIII. yüzyılda dünyayı yöneten fikirdir. Oysa, burada fikir, din alanında, sınıf mücadelesi tarafından belirlenmekte ve yönetilmektedir.

Bu sözünü ettiğim tarihçinin, bu inancında yalnız olmadığını da kaydetmelisiniz. Onun tarih felsefesi, restorasyon döneminin bütün dikkate değer tarihçilerinin [ortak] felsefesidir. Augustin Thierry'nin çağdaşı olan Mignet de aynı görüşü tutar. Mignet, *De la féodalité* (*Feodalite üzerine*)adlı önemli eserinde sosyal evrimi şu şekilde mütalâa eder:

Sosyal hareketi hâkim menfaatler belirler. Bu hareket zıtlıklar arasında hedefine ulaşır; ulaşınca da durur ve yerini başka bir harekete bırakır. Başlangıçta farkına varılmıyan bu [sonraki] hareket de ancak üstün bir kuvvet haline geldiği zaman kendisini belli eder. İşte, derebeyliğin [tarih içindeki] gidişi böyle olmuştur. İlk dönemde, o, bir gerçek olarak var olmadan önce ihtiyaç olarak vardı; sonra, ikinci dönemde, ihtiyaç olmaktan çıkıp gerçek oldu; ama, bu da onu sonuçta gerçek olmaktan çıkardı (1).

Burada da yine XVIII. yüzyılın felsefesinden çok uzakta bulunuyoruz. *Helvétius*, Montesquieu'yü feodal kanunları fazla dikkatle incelediği için kınıyordu. Ona göre, feodal sistem saçmalığın şaheseriydi ve böyle olduğu için de etüt edilmeye değmezdi. Mignet ise, aksine, feodal sistemin vaktiyle, yani Ortaçağ'da bir ihtiyaç olduğunu ve dolayısıyle topluma yararlı bulunduğunu kabul ediyor ve onu doğuranın, işte bu yarar olduğunu söylüyor. Mignet, olayları insanların değil, insanları olayların idare ettiğini sık sık tekrarlar. O, *Histoire de la Révolution française*'inde (*Fransız devrimi tarihi*) olayları işte bu görüş noktasından mütalâa eder. Kurucu Meclis'ten bahsederken şöyle der:

Aristokrat sınıfların çıkarları millî partinin çıkarlarına karşıydı. Bu yüzden, Meclis'in sağ kanadını teşkil eden zadegân ile yüksek ruhban, akıntıya kapıldıkları bazı günler istisna edilirse, millî partiye karşı sürekli muhalefet ettiler. Devrimi ne fedakârlıklarıyle önliyebilen, ne de

(1) *Feodalité*, s. 77-78.

katılışlarıyle durdurabilen bu Devrim hoşnutsuzları, onun bütün reformlarına karşı sistemli bir şekilde savaştılar (1).

Demek ki, politik grüplaşmaları belirleyen sınıf çıkarlarıdır. Politik görüşleri de yine bu menfaatler doğurur. Mignet, 1791 Anayasası için,

o zamanlar en güçlü durumda bulunan orta sınıfın eseri idi, der; çünkü, bilindiği gibi, müesseseleri daima hâkim güç ele geçirir... 14 Temmuz, orta sınıfın imtiyazlı sınıflara ve kralın mutlak iktidarına karşı ayaklanması olduğu gibi, On Ağustos da çokluğun orta sınıfa ve meşrutî krallığa karşı ayaklandığı gün olmuştur (2).

Mignet de, Thierry gibi, orta sınıfın imanlı bir temsilcisidir. Bu sınıfın politik aksiyonu hakkında hüküm vermek gerektiğinde, Mignet şiddet usullerini övmeye kadar işi vardırır: "*hak ancak kuvvetle elde edilir.*"

Guizot'da da aynı eğilimleri, aynı sempatileri ve aynı görüşü buluruz. Fakat, onda bu eğilimler ve sempatiler daha belirgin ve bu görüş daha açık seçiktir. Guizot, 1821 yılında çıkan *Essai sur l'Histoire de France*'ında (*Fransa Tarihi üzerine bir Deneme*) bile, sosyal yapının temelinin kendisine göre ne olduğunu çok açık bir şekilde söyler.

Yazar, allâme, tarihçi veya publisistlerin çoğu, bir toplumun durumunu, uygarlık derecesini veya türünü, onun politik kurumlarını incelemek suretiyle öğrenmeye çalışmışlardır. Bunlar, toplumun politik kurumlarını öğrenmek ve bilmek için, önce onun kendisini etüt etselerdi daha akıllıca davranmış olurlardı. Kurumlar sebep olmadan önce sonuçturlar; onlar toplumu değiştirmeden önce, toplum onları meydana getirir; ve halkın durumunun ne olduğunu hükûmet sisteminde veya şekillerinde araştıracak yerde, hükûmetin ne olması gerektiğini, ne olabileceğini bilmek için her şeyden önce halkın durumunu incelemek gerekir (3).

Guizot'un, *Armand Carrel*'in ve *Tocqueville*'in eserlerinde yukarıdakiyle aynı anlamda pasajlar bulunabilir, Şu halde, XIX.

---

(1) *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1880, c. I, s. 104.
(2) *Ay. es.*, s. 206 ve 286.
(3) *Essais sur l'histoire de France*, 12. bas., s. 73, Paris, 1868.

yüzyılın başlangıcında, bütün sosyolog, tarihçi ve eleştiricilerin, insan toplumuna ait fenomenlerin en derin temeli olarak *sosyal durum*'a başvurmaya bizi davet ettiklerini haklı olarak söyliyebileceğimi sanıyorum. Bu durum'un ne olduğunu biliyoruz. Bu, Guizot'nun dediği gibi "*şahısların durumu*"dur, *mülkiyetin durumu*'dur. Peki, toplumda her şeyin kendisine bağlı bulunduğu bu durum nereden geliyor? Bu soruya açık ve kesin bir cevap verdiğimiz an, insan soyunun tarihî hareketini ve ilerleyişini açıklayabiliriz. Fakat, bu büyük soruyu, bu sorular sorusunu tarihçiler henüz cevapsız bırakmaktadırlar.

Tarih felsefesinin evriminden söz ederken, şimdiye kadar özellikle Fransa'yı göz önünde tuttum. Aziz Augustinus ile d'Holbach hariç, tarih hakkındaki fikirlerini anlattığım yazarların hepsi Fransız idi. Şimdi sınırı aşarak Cermen toprağına ayak bacağız.

VI. SCHELLİNG'İN TARİH FELSEFESİ

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya felsefenin klasik ülkesiydi. Fichte, Schelling, Hegel ve bunlar kadar ünlü olmamakla birlikte, hakikatin araştırılması işine bunlardan daha az bağlı olmıyan daha birçok düşünür, felsefî sorunları — çok eski olmalarına rağmen yine de daima yeni kalacak olan bu ürkütücü sorunları — derinleştirdiler.

Bu büyük sorunlar arasında tarih felsefesi en önemli yerlerden birini işgal eder. Öyleyse, tarihî hareketin ve insan soyunun ilerlemesinin sebepleri nelerdir? sorusunu Alman filozoflarının nasıl cevaplandırdıklarını görmek faydasız olmıyacaktır. Fakat, bu filozoflardan herbirinin tarih felsefesini etraflı bir şekilde tahlil edecek kadar vaktimiz olmadığı için, bunların önde gelen iki tanesini: Schelling ile Hegel'i sorgulamakla yetinmek zorunda bulunuyoruz ve bunların tarih hakkındaki fikirlerine de ancak şöyle bir dokunabileceğiz. Meselâ, Schelling'den bahsederken yalnızca onun özgürlük anlayışından söz edeceğiz.

Tarihî evrim, kanunlara tâbi bir fenomenler dizisidir. Kanunlara tâbi fenomenler, *zorunlu* fenomenlerdir. Meselâ, yağmur. Yağmur, kanunlara tâbi bir fenomendir. Bu demektir ki, belli şartlar içinde su damlaları zorunlu olarak toprağa düşer. Bilinci ve iradesi olmıyan su damlaları için bu pek kolay anlaşılır.

Fakat, tarihî olaylarda hareket eden, *cansız şeyler* değil, insanlardır; insanlarsa, bilinç ve irade sahibidirler. Şu halde, çok haklı olarak sorulabilir: tabiat biliminde olduğu gibi tarihte de fenomenlerin *zorunluluğu* nosyonu — ki bunun dışında *bilimsel* anlayış olamaz —, *insan özgürlüğü* nosyonunu dışlamaz mı? Bu soru başka bir deyişle şöyle formülleştirilebilir: *İnsanların özgür aksiyonu tarihî zorunlulukla uzlaştırılabilir mi*?

İlk bakışta uzlaştırılamaz gibi görünür, zorunluluk özgürlüğü özgürlük de zorunluluğu dışlar gibidir. Ama, bu ancak eşyanın yüzünden, fenomenlerin kabuğundan ötesini göremiyen bir kimse için böyledir. Bu ünlü çelişki, özgürlükle zorunluluk arasında varlığı iddia edilen bu antinomi gerçekte mevcut değildir. Zorunluluk özgürlüğü dışlamak şöyle dursun, onun şartı ve temelidir. İşte, Schelling *Transandantal idealizm sistemi*'nin (1) bölümlerinden birinde bunu ispata çalışıyordu.

Schelling'e göre, zorunluluk olmayınca özgürlük olamaz. Şayet ben bir hareketi yaparken başka insanların *özgürlüğü*'nden başka bir şeye güvenemezsem, *aksiyonlarımın sonuçlarını tahmin etmek* benim için imkânsız olur, çünkü yaptığım en mükemmel hesap bile her an başka birisinin özgürlüğü tarafından tamamen boşa çıkartılabilir ve, dolayısıyle, aksiyonlarımızın sonucu tahmin etmiş olduğumdan büsbütün başka türlü olabilir.

Demek ki, özgürlüğüm hiçe inecek, hayatım tesadüfe tâbi olacaktır. Ben, aksiyonlarımın sonuçlarından ancak yakınlarımın aksiyonlarını tahmin edebildiğim takdirde emin olabilirim ve yakınlarımın aksiyonlarını tahmin edebilmem için de, bunların kanunlara tâbi olması, yani belirlenmiş olması, *zorunlu* olması

(1) *Schelling*'in *eserleri*. Stuttgart ve Augsbourg, 1858, c. II. Grimblot çevirisi, Paris, 1842.

gerekir. Şu halde, başkalarının aksiyonlarının zorunluluğu, benim aksiyonlarımın özgürlüğünün birinci şartıdır. Fakat, öbür yandan, insanlar zorunlu bir şekilde hareket etmekle birlikte, aksiyonlarında tamamen özgür olabilirler.

Zorunlu bir aksiyon nedir? Zorunlu bir aksiyon, belli bir kişinin, belli hal ve şartlar içinde yapmamasına imkân olmıyan bir aksiyondur. Peki, bu aksiyonu yapmamak imkânsızlığı nereden geliyor? Söz konusu insanın irsiyeti ile daha önceki gelişmesi tarafından biçimlendirilmiş olan *tabiatından*... Bu insanın tabiatı öyledir ki, belli bazı hal ve şartlar içinde belli bir tarzda hareket etmemezlik edemez. Açıkça anlaşılıyor değil mi? Şimdi buna bir de şunu ekleyiniz: bu insanın tabiatı öyledir ki, belli bazı istekleri olmasın olamaz. İşte, *özgürlük* kavramı ile zorunluluk kavramını uzlaştırmış oldunuz. Ben, *dilediğim gibi* hareket edebildiğim zaman *özgür*'üm demektir. Ve, benim özgür aksiyonum aynı zamanda *zorunlu*'dur, çünkü *isteğim* organik yapımla belli hal ve şartlar tarafından belirlenmiştir. Demek ki, zorunluluk, özgürlüğü dışlamaz. Zorunluluk, özgürlüğün — ama sadece başka bir yandan, başka bir bakımdan görülen özgürlüğün — kendisidir.

Schelling'in özgürlük ve zorunluluk hakkındaki büyük soruya verdiği cevap üzerine dikkatinizi çektikten sonra, onun çağdaşı, arkadaşı ve rakibi *Hegel*'e geçiyorum.

VII. HEGEL'İN TARİH FELSEFESİ (1)

Hegel'in felsefesi de Schelling'inki gibi *idealist* bir felsefe idi. Hegel'e göre, *espri* yahut *ide* (*fikir*) mevcut olan her şeyin temelini ve âdeta ruhunu oluşturur. Maddenin kendisi, espri'nin veya ide'nin bir var oluş tarzından başka bir şey değildir. Böyle bir şey mümkün müdür? Madde hakikaten espri'nin bir var oluş tarzından mı ibarettir?

---

(1) Hegel hakkında daha fazla bilgi edinmek için, kitabın ikinci kısmındaki "Hegel'in felsefesi" adlı yazıya bakınız, s. 121.

Bu sorun, felsefe bakımından bellibaşlı bir önem taşımakla birlikte, şimdi bununla meşgul olmıyacağız. Bizce gerekli olan, Hegel'in sisteminde bu idealist temel üzerinde yükselen tarihî fikirlerin incelenmesidir.

Bu büyük düşünüre göre, *tarih evrensel espri'nin zaman içinde gelişmesinden başka bir şey değildir.* Tarih felsefesi, mâkul olarak anlaşılan (considérée avec intelligence) tarihtir. O, olayları olduğu gibi alır ve bunlara kattığı tek düşünce, *dünyayı aklın idare ettiği düşüncesidir.* Bu, size şüphesiz on sekizinci yüzyıl Fransız felsefesini hatırlatıyor. On sekizinci yüzyıl Fransız felsefesine göre, dünyayı idare eden fikir veya akıldır. Fakat, Hegel bu düşünceyi kendine özgü bir tarzda anlıyordu. Hegel, tarih felsefesi derslerinde, dünyayı aklın idare ettiğini felsefî bakımdan ilk kez kabul eden ve akıldan, kendi kendisi hakkında bilinç sahibi olan bir zekâyı, bir espriyi değil de, genel kanunları kasteden kimsenin Anaksagoras olduğunu söyler. Gezegenler sisteminin hareketi değişmez kanunlara göre olur, bu kanunlar onun aklıdır, ama bu kanunlara göre hareket eden güneş veya gezegenler bunun bilincine sahip değildirler. Şu halde, Hegel'e göre *tarihi idare eden akıl, bilinçsiz bir akıldır; tarihî hareketi belirleyen kanunların tümünden başka bir şey değildir.*

İnsanların fikirlerine, on sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının tarihî hareketin başlıca zembereği saydıkları halk efkârı'na gelince, Hegel çoğu halde bunun yaşayış tarzı veya, başka bir deyişle, *sosyal durum* tarafından belirlendiğini düşünüyordu. Hegel, meselâ tarih felsefesinde Sparta'nın çöküş sebebinin servetler arasındaki aşırı fark olduğunu söyler. Yine der ki, politik organizasyon olarak devletin menşei, servetler arasındaki eşitsizlikte ve fakirlerin zenginlere karşı mücadelesindedir.

Dahası var. Hegel'e göre, ailenin menşei ilkel kavimlerin ekonomik evrimine sıkıdan sıkıya bağlıdır. Kısacası, Hegel de, idealist olmasına rağmen, tıpkı yukarıda bahsetmiş olduğumuz Fransız tarihçileri gibi, halkların hayatının en derin temeli olarak *sosyal durum*'a başvurmaktadır. Bu bakımdan, o, kendi devrine göre geride kalmış değildir, ama devrini aşmış da değildir. Hegel,

sosyal durumun menşei'ni açıklamakta güçsüz kalır. Çünkü, onun dediği gibi, belli bir devirde bir halkın sosyal durumu, tıpkı dinî, estetik, ahlâkî ve entelektüel durumu gibi, *zamanın esprisi*'ne bağlıdır demekle hiçbir şey açıklanmış olmaz.

İdealist olması dolayısıyle Hegel, tarihî hareketin son sâiki olarak espri'ye başvuruyor. Bir kavim, evriminin bir derecesinden öbür derecesine geçtiği zaman, bu kavmi ancak bir araç olarak kullanan *mutlak espri* (veya evrensel espri) gelişmesinde bir üst aşamaya yükselir. Bu gibi izahlar hiçbir şey izah etmediğinden, Hegel de Fransız tarihçi ve sosyologlarının düştüğü kısır çember içine düşmüş oldu: bunlar, sosyal durumu fikirlerin durumu ile, fikirlerin durumunu da sosyal durumla izah ediyorlardı.

Görüyoruz ki, çeşitli dallarında sosyal bilimin geçirdiği evrim, her yönden, felsefe yönünden olduğu gibi asıl tarih ve edebiyat yönünden de hep aynı bir probleme gelip dayanıyordu: *sosyal durumun menşeinin açıklanması*. Bu problem çözülmediği sürece, sosyal bilim A'nın sebebi B'dir deyip, B'nin sebebi olarak da A'yı göstererek kısır bir çembe içinde dönüp duracaktı. Buna karşılık, sosyal durumun menşei sorunu bir kere çözüldü mü, her şeyin aydınlığa kavuşacağı açıkça görülüyordu.

VIII. MARKSİST TARİH ANLAYIŞI

Marx, kendi *materyalist* anlayışını hazırlarken işte bu problemin hallini amaç edinmişti. Marx, eserlerinden birinin — *Ekonomi politiğin eleştirisi*'nin — önsözünde araştırmalarının kendisini nasıl bu görüşe vardırdığını bizzat anlatır:

Araştırmalarım şu sonuca vardı ki, devlet şekilleri gibi hukuk ilişkileri de ne kendi kendileriyle, ne de insan esprisinin sözüm ona genel evrimi ile izah edilebilir; bunlar, köklerini, daha çok, Hegel'in XVIII. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerini örnek alarak "sivil toplum" adını verdiği maddî hayat şartlarından alırlar (1).

(1) Karl Marx: *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*; fransızcaya çeviren Léon Rémy, s. III - IV.

Gördüğünüz gibi, bu sonuç, Fransız tarihçi, sosyolog ve eleştiricileri ile Alman filozoflarının varmış oldukları sonucun aynıdır. Fakat, Marx daha ileri gidiyor. Marx, sivil toplum'un belirleyici sebeplerinin neler olduğunu sorarak bu soruya, *sivil toplum'un anatomisini ekonomi politikte aramak gerektiği* cevabını veriyor. Demek ki, bir halkın sosyal durumunu belirleyen, onun ekonomik durumudur ve bir halkın sosyal durumu da onun politik, dinî ve ilh... durumunu belirler. Peki ama, ekonomik durumun da bir sebebi yok mudur? diye soracaksınız. Şüphesiz, bu dünyadaki her şey gibi onun da bir sebebi vardır ve *bütün sosyal evrimin ve dolayısıyle bütün tarihî hareketin esas sebebi olan bu sebep, insanın yaşamak için tabiatla yaptığı mücadeledir.*

Marx'ın bu konuda söylediklerini size okumak isterim:

Hayatlarının sosyal üretiminde insanlar belirli, zorunlu, iradelerine tâbi olmıyan bazı ilişkilere girerler; bu üretim ilişkileri, onların maddî üretim güçlerinin belli bir gelişme derecesine uygun düşer. Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun ekonomik yapısını, gerçek temeli oluşturur. Bu temel üzerinde hukukî ve siyasî bir üstyapı yükselir ve belirli sosyal bilinç şekilleri yine ona uygun düşer. Maddî hayatın üretim tarzı genel olarak sosyal, politik ve entelektüel hayat sürecini şartlandırır.Gerçeği belirleyen insanların bilinci değil, aksine, insanların bilincini belirleyen sosyal gerçektir. Toplumun maddî üretim güçleri, gelişmelerinin bir aşamasında mevcut üretim ilişkileriyle veya bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkileriyle — o vakte kadar sınırları içinde hareket etmiş oldukları ilişkilerle — çelişkiye düşerler. Bu ilişkiler üretim güçlerinin evrim şekilleri iken bu güçler için köstek haline gelirler. O zaman bir sosyal devrim dönemi açılır. Ekonomik temelde meydana gelen değişme yavaş ya da hızlı bir şekilde bütün muazzam üstyapıyı devrime uğratır. Bu çeşit devrimleri incelerken, ekonomik üretim şartlarında meydana gelen — ve fizikî ve tabiî bilimlerin yardımı ile dakik bir şekilde tespiti gereken — maddî devrimleşme ile insanların bu çatışma hakkındaki bilincini oluşturan ve bunu sonuçlandırmalarına yarıyan hukukî, siyasî, dinî, artistik veya felsefî, kısaca ideolojik şekilleri daima birbirinden ayırmak lâzımdır. Bir kimse hakkında onun kendisi için beslediği fikre bakılarak hüküm verilemiyeceği gibi, böyle bir devrim dönemi hakkında da onun kendisi hakkında taşıdığı bilince bakılarak hüküm verilemez; bilâkis, bu bilinç, maddî hayatın çelişkileri ile, üretim

güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışma ile izah edilmelidir. Bir sosyal formasyon, gelişmesine serbest mecra sağlıyabileceği bütün üretim güçleri gelişmeden önce asla ortadan kalkmaz ve hiçbir zaman daha yüksek yeni üretim ilişkileri, bu illişkilere ait maddî hayat şartları eski toplumun bağrında olgunlaşmadan önce, eskilerinin yerine geçemez. Bunun içindir ki, insanlık ancak çözebileceği problemleri ele alır, çünkü dikkat edildiğinde görüleceği gibi, problemin kendisi ancak çözülmesine yarıyacak maddî şartlar esasen mevcut olduğu ya da, hiç değilse, oluş yolunda bulunduğu zaman meydana çıkar (1).

Tamamen açık ve sarih olmasına rağmen, bu sözlerin oldukça karanlık görülebileceğini takdir ediyorum. Bunun için, maddeci tarih anlayışının esas düşüncesini hemen açıklıyacağım.

Marx'ın esas fikri şuna indirgenebilir: İnsanların sosyal hayatında, *üretim ilişkileri insanlar arasında mevcut bütün öteki ilişkileri belirler.* Üretim ilişkileri de, üretim güçlerinin durumu tarafından belirlenir.

Fakat, önce bu üretim güçleri nedir?

İnsan da, bütün hayvanlar gibi, yaşamak için mücadele etmek zorundadır. Her mücadele bir miktar *güç* sarfını gerektirir. Mücadelenin sonucunu güç'ün durumu belirler. Hayvanlarda bu güç, *bizzat organizmanın yapısı*'na bağlıdır: bir vahşi *at*'ın gücü, bir *aslan*'ınkinden çok farklıdır ve bu farkın sebebi *organik yapı*'larının başka başka olmasıdır. İnsanın fizik organizasyonu da, tabiatıyle, onun hayat mücadelesi tarzı ve bu mücadelenin sonuçları üzerinde kesin bir etkiyi haizdir. Meselâ, insanın *el*'i vardır. Gerçi, insanın dörtelli akrabalarının (maymunlar) da elleri vardır, ama dörtellilerin elleri çeşitli işlere aynı mükemmeliyetle yatmaz. Darwin'in bize gösterdiği gibi, insanın hayat mücadelesinde kullandığı *ilk enstrüman eldir.*

El ve kol, insanın kullandığı ilk enstrüman, ilk *âlet*'tir. Kol adaleleri, vuran veya atan yay vazifesini görürler. Fakat, bu makina yavaş yavaş haricîleşir. Taş, önce ağırlığı, kitlesi ile işe yaramıştı. Daha sonra, bu kitleye bir sap takılarak *balta, çekiç* elde

(1) *Ay. es.*, s. IV-V-VI.

edilir. İnsanın ilk âleti olan *el*, böylece, onun *başka âletler üretmesine*, tabiata yani bağımsız maddenin kalan kısmına karşı mücadele etmek için maddeye şekil vermesine *yarar*.

İşte, insanın hizmetine koşulan bu madde mükemmelleştikçe, âletler, enstrümanlar kullanılması geliştikçe, insanîn tabiata karşı kuvveti, *tabiat üzerindeki hâkimiyeti* de artar. İnsanı: *âlet yapan bir hayvan*, diye tanımlamışlardır. İlk anda sanılacağından daha derin bir tanımdır bu. Gerçekten de, insan, maddenin bir kısmını, geri kalan kısmına karşı mücadele etmek için köleleştirmek ve şekillendirmek melekesini kazandığı andan itibaren, tabiî seleksiyon ve buna benzer başka sebepler, insanın bedensel değişiklikleri üzerinde çok tâli bir etki yapabilmiştir.

Artık değişen, insanın organları değil, onun âletleri ve âletlerinin yardımıyle ihtiyacına uydurduğu şeylerdir: iklimle birlikte değişen onun derisi değil, *elbisesi*'dir. İnsanın bedence *istihalesi* (*transformasyon*) durur (ya da pek önemsizleşir) ve yerini *teknik evrim*'e bırakır. İmdi, *teknik evrim*, üretim güçlerinin evrimidir; ve üretim güçlerinin evrimi, insanların *gruplaşmaları*, kültürlerinin durumu üzerinde kesin bir etkiyi haizdir. Günümüzde bilim birçok sosyal tipler ayırıyor: 1. *avcı tipi*; 2. *çoban tipi*; 3. *yerleşik tarımcı tipi*; 4. *sanayi ve ticaret tipi*. Bu tiplerden herbirini karakterlendiren, insanlar arasındaki bazı ilişkiler, insanların iradesine bağlı olmayıp, *üretim güçleri*'nin durumu tarafından belirlenen ilişkilerdir.

Misal olarak *mülkiyet ilişkileri*'ni alalım. Mülkiyet rejimi, üretim tarzına tâbidir, çünkü servetlerin bölüşümü ve tüketimi bunların elde ediliş şekline sıkı sıkıya bağlıdır. İlkel avcı kavimlerde, büyük av hayvanlarını yakalamak için çok defa birçok insanın biraraya gelmesi gerekir. Meselâ, Avustralyalılar, kanguruyu onlarca kişilik takımlar halinde avlarlar; Eskimolar balina avlamak için âdeta bir kayık filotillası toplarlar. Yakalanan kangurular, sahile çekilen balinalar ortak mülk sayılır; herkes doyasıya yer. Gerek Avustralyalılar'da, gerek diğer bütün avcı kavimlerde her kabilenin arazisi ortak mülk sayılır; herkes bu arazide, sırf komşu kabilelerin toprağına tecavüz etmemek şartıyle, dilediği

gibi avlanır.

Fakat, bu ortak mülkiyet içinde, yalnızca bireyin işine yarayan bazı eşyalar: onun elbiseleri, silâhları, bireysel mülkiyetten sayılır. Çadır ve çadır eşyası ise aileye aittir. Bunun gibi, beş altı kişilik gruplar tarafından kullanılan kayık da ortaklaşa bu şahıslarındır. Mülkiyeti belirleyen, *çalışma tarzı*, *üretim tarzı*'dır.

Kendi elimle çakmak taşından bir balta yonttum: o balta benimdir; karım ve çocuklarımla birlikte kulübe yaptık: o kulübe ailemindir; kabilem insanlarıyle birlikte ava gittim: öldürülen hayvanlar ortaklaşa bizimdir. Kabilemin arazisinde tek başıma öldürdüğüm hayvanlar benimdir ve şayet, tesadüf eseri olarak, benim yaraladığım hayvanı bir başkası öldürdü ise, hayvan ikimizindir ve derisi öldürücü darbeyi vuran kim ise onundur. Bunun için, her ok sahibinin işaretini taşır.

İşte, gerçekten belirtilmeye değer bir olgu: ateşli silâhları kullanmaya başlamalarından önce, Kuzey Amerika Kızıl Derilileri'nde yaban öküzü avı gayet sıkı kurallara bağlı idi: öküzün vücuduna birçok ok [birden] saplanmış olduğu takdirde, vurulan hayvanın şu veya bu kısmının kime ait olacağını okların birbirlerine nispetle durumu belirliyordu. Meselâ, kimin oku kalbe en yakın yere saplanmışsa, hayvanın derisi onun oluyordu. Fakat, ateşli silâhlar kullanılmaya başlandıktan sonra, kurşunlar ayırt edici işaretler taşımadığı için, vurulan yaban öküzlerinin dağıtılması eşit miktarlar üzerinden yapılır oldu, yani bunlar ortak mülkiyet sayıldı. *Üretim ile mülkiyet rejimi arasında mevcut sıkı bağlılığı* bu misal apaçık bir şekilde göstermektedir.

Demek ki, üretim [süreci] içinde insanların birbirleriyle olan ilişkileri mülkiyet ilişkilerini, Guizot'nun dediği gibi, mülkiyetin durumunu belirler. Fakat, mülkiyet durumu bir kere bilindi mi, artık toplumun yapısı kolayca anlaşılır, çünkü toplumun yapısı mülkiyetin yapısına göre kalıp alır. İşte, Marx'ın teorisi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki tarihçilerin ve filozofların çözmeyi başaramadıkları problemi böyle çözer.

II

AUGUSTİN THİERRY VE MATERYALİST TARİH ANLAYIŞI

Augustin Thierry, Restorasyon döneminden sonra Fransa'da tarih araştırma ve incelemelerine yeni bir veçhe veren seçkin bilginler grubuna dahil bir kişiydi. Ne üstadı, ne de şâkirtleri olan dikkate şayan bir gruptu bu; ama, yine de temel görüşlerinin incelenmesinde büyük yarar olan gerçek bir ekol oluşturmaktaydı.

Chateaubriand (1), *politik ekol* adını veriyordu bu ekole. Doğru değildir bu. Doğru değildir, çünkü bir ulusun durumunda *kanunların her şey demek* olduğuna kesenkes inanan XVIII. yüzyıl filozofları, "kanunlar"ı *kanun yapıcı*'nın önceden düşünülmüş aksiyonuna bağlamaktan başka bir şey yapmıyorlardı (2). Hâlis politik görüş budur işte ve bundan, tabiî olarak, her ulusun *sivil* kanunlarının, onun politik *anayapı*'sından, *yönetim tarzı*'ndan kaynaklandığı sonucu çıkar. XVIII. yüzyıl filozofları, bu fikri bıkıp usanmadan tekrarlıyorlardı.

---

(1) Chateaubriand: *Etudes historiques*, önsöz.

(2) Bu konuda, binlerce örnek arasından Mably'nin Yunanlılar'ın ve Romalılar'ın tarihi üzerine *Observasyonlar*'ı ile Helvétius'ün ve d'Holbach'ın eserlerini zikredebiliriz. "İbrahim'in dini, başlangıçta, Kaldeliler'in bâtıl inançlarını reforme etmek için tasarlanmış gibi görünmektedir. İbrahim'in teizmi bilâhare, onu yahudi bâtıl inançlarını oluşturmakta kullanan Musa tarafından ifsat edilmiştir." (*Système de la nature*, Londra, 1781, ikinci kısım, s. 186.) "Spartalılar'ın yararlanacakları reformun geçici bir karakter taşımaması için, o [Lykurgos] âdeta yurttaşlarının yüreklerinde en derin noktaya kadar inip, orada servet hırsının tohumunu yok etti." (*Mably'nin toplu eserleri*, Londra, 1789, dördüncü cilt, s. 20.)

Guizot için *hakikat tam bunun aksidir.*

Çoğu yazar, tarihçi ve püblisist — diyor Guizot —, toplumun durumunu, onun uygarlık derecesini veya türünü, toplumun siyasî kurumlarını inceliyerek öğrenmeye çalıştılar. Oysa, toplumun siyasî kurumlarını bilmek ve anlamak için önce toplumun kendisini incelemek daha akıllıca bir tutum olurdu. Toplum, bu kurumlar tarafından değişikliğe uğratılmadan önce, onları meydana getirir. Dolayısıyle, bir ulusun durumunu onun yönetim sisteminde, yönetim şekillerinde arayacak yerde; onun nasıl bir yönetim sistemine, hangi yönetim şekillerine sahip olduğunu bilmek için önce onun durumunu incelemek gerekir (1).

Mignet bu hususta, Guizot ile tamamen aynı fikirdedir. Mignet için de siyasî kurumlar, *sebep* olmadan önce *sonuç*'turlar. Sosyal hareket, hâkim menfaatler tarafından, yönetim şekli de sosyal hareket tarafından belirlenir. Yönetim şekli ulusun durumuna uygun olmaktan çıktığı zaman ortadan kalkar. Nitekim, feodalite bir vakıa olmadan önce, bir ihtiyaçtı; bilâhare vakıa olduğu halde, ihtiyaç olmaktan çıktı ve bu da onu sonunda bir vakıa olmaktan çıkardı. Komünlerin özgürlük kazanması, Avrupa toplumlarının bütün iç ve dış ilişkilerini değiştirdi; Avrupa'nın siyasî evrimine yeni bir istikamet verdi.

Demokrasi, mutlak monorşi ve temsili sistem hep bunun sonuçlarıdır: komünlerin kendi kendilerini yönettikleri yerlerde, demokrasi; kralların sultasını dizginleyemeyip, onlarla ittifak kurdukları yerlerde, mutlak monarşi; fief sahiplerinin krallık yetkilerinin sınırlandırılmasında komünden yararlandıkları yerlerde temsilî sistem (2)...

Augustin Thierry, XVIII. yüzyıl filozoflarının fikirlerinden daha az uzak değildir. *Siyasî anayapılar toplumun elbisesidir*, der Thierry. Eski ekol, kralların şecerelerine gereğinden fazla önem verdi; *insan kitlelerine* hiçbir zaman, hiçbir kendiliğinden davranış gücü tanımadı.

---

(1) G u i z o t: *Essais sur l'histoire de France*; bu eserin birinci baskısı 1823'te çıkmıştır.

(2) *De la féodalité, des institutions de Saint-Louis*, vs., Paris, 1822, s. 83.

Eğer bir kavim tümüyle göçe kalkıp, kendine yeni bir yurt ediniyorsa, vakanüvislere ve şairlere göre, bu, herhangi bir kahramanın bir imparatorluk kurup, şan ve şeref kazanmak istemesindendir; eğer yeni örf ve âdetler teessüs ediyorsa, bu, herhangi bir yasa koyucunun bunları tasarlamış ve kabul ettirmiş olmasındandır; eğer bir site kurulmakta ise, bu, herhangi bir prensin bu siteye vücut vermiş bulunmasındandır: böylece, halk ve yurttaşlar daima tek bir insanın düşüncesi için bir malzemeden başka bir şey değildirler (1).

Böylece, her tarih devrinin hikâyesi, bir kanun koyucunun doğum ve eğitim, hayat ve ölüm hikâyesi halini alıyordu. Bu tarih yazma şekli, Ortaçağ keşişleri için tabiî bir şeydi: manastır yazarlarının gönüllerinde, kiliselere ve manastırlara bol bol bağışta bulunan kimselerin ayrıcalıklı bir yeri vardı. Ama, bu yazış tarzı, modern tarihçilere yaraşır bir yazış tarzı değildir. Bugün gerekli olan şey, bir ülkenin gerçek tarihidir, *halkın tarihi, yurttaşların tarihi*'dir.

Bu tarih, aynı zamanda, bize davranış örnekleri sunacak ve tarih sahnesini tek başlarına işgal eden bir avuç imtiyazlı kişinin maceralarında boş yere bulmaya çalıştığımız gönül çekici yanı bulmamızı sağlıyacaktır. Ruhlarımız, tıpkı bizler gibi yaşamış ve hissetmiş olan insan kitlelerinin kaderine, büyük mevki sahiplerinin, hükümdarların talihine olduğundan çok daha içten bir bağla bağlanacaktır (oysa, bize anlatılanlar yalnızca bu büyük mevki sahiplerinin, hükümdarların başlarından geçenlerdir ve bizim bundan kendimiz için çıkaracağımız hiçbir ders yoktur). Ve nihayet, kitlelerin özgürlük ve refah yolunda terakkisi, fatihlerin ilerleyişlerinden; sefaletleri de, tahtından uzaklaştırılmış kralların talihsizliğinden çok daha etkili gelecektir bize (2).

Demek ki, tarihin kahramanı halktır, bütün bir ulustur. Augustin Thierry, XVIII. yüzyıl tarih ekolünün ikide bir atıfta bulunup durduğu kanun yapıcılardan (fatihlerden) ancak için için öfkeyle söz eder. Dahası var. Yurttaşlar kitlesi içinde bir imti-

---

(1) *Sur l'affranchissement des communes*. "Tiers état"nın tarihi hakkında ilk çalışma taslağını oluşturan bu etüt, 13 ekim 1820 tarihli *Courrier français*'de yayımlanmıştır.

(2) Fransa tarihi üzerine birinci mektup. İn *Courrier français*, 13 temmuz 1820. *Toplu eserleri*, Paris, 1859, c. III.

yazlılar, bir de nasipsizler, ezenler ve ezilenler vardır. İşte, tarihçiler dikkatlerini, her şeyden önce, bu sonrakiler üzerinde toplamalıdırlar.

Onların soyundan gelenler olan bizler, onların da bir şeyler yapmış olduklarına inanıyoruz. İnanıyoruz ki, ulusların en kalabalık ve en unutulmuş bölümü de tarih sahnesinde yer almak hakkına sahiptir. Asiller, geçmişin yüksek savaş işlerini, askerî şan ve şerefi kendilerine mâledebilirler belki, ama avamın da sanayiden ve kabiliyetten kaynaklanan bir şanı ve şerefi vardır. Asılzadenin savaş atını yetiştiren, zırhının çelik levhalarını birbirine perçinleyen bir avam insanıydı. Şatolarda düzenlenen şenliklere şiirle, musikiyle revnak katanlar da avamdan kişilerdi. Ve nihayet, bugün konuştuğumuz dil, avamın dilinden başka bir şey değildir; avam, bu dili, sarayda, şatolarda gırtlaktan konuşulan kaba bir germen lehçesinin sesleri yankılandığı zamanlarda yaratmıştı (1).

Augustin Thierry, kendisinin bir *avam insanı*, bir *tiers état çocuğu* olduğunu birçok kez gururla belirtir. Gerçekten de, her bakımdan öyledir. Tiers état'nın bütün kavgalarına iştiyakla katılır. Onun görüş noktası, avamın asâlete karşı mücadelesidir, *sınıf mücadelesi*'dir. Birçok okuyucuyu hayrete düşürecektir belki bu. Çünkü, genellikle bu görüşü tarih bilimine ilk sokanların *Marx ekolünden sosyalistler* olduğu sanılır; ve de hatâ edilir. Bu görüş tarih bilimine *Marx'tan önce* sokulmuştur; ve Chateaubriand'ın uygunsuz bir şekilde politik ekol adını taktığı ve Augustin Thierry'nin de mensubu olduğu fransız tarih ekolünün hâkim görüşünü oluşturuyordu. Guizot'ya göre, bütün Fransa tarihi, sınıfların mücadelesi, sınıfların *savaşı* tarihidir. On üç asırdan beri, Fransa, sinesinde iki halkı barındırmaktadır: galip halk ve mağlûp halk, yani *asiller* ve *tiers état*; ve on üç asırdan beri mağlûp halk, galip halkın boyunduruğunu kırmak için mücadele vermektedir. Bu mücadele, her türlü şekil altında ve her türlü silâhla yapılagelmiştir.

1789'da, tüm Fransa milletvekilleri tek bir meclis içinde toplandıkları zaman, bu iki halk eski kavgalarına hemen yeniden başladılar.

---

(1) Fransa tarihi üzerine birinci mektup. İn *Courrier français*, 13 temmuz 1820. *Toplu eserleri*, Paris, 1859, c. III.

Bu kavgayı bitirmenin günü nihayet gelmişti (1). Devrim, iki halkın birbirine oranla durumunu değiştirdi: mağlûp halk, galip halk oldu; bu defa da Fransa'yı o fethetti. Restorasyon bile bu oldu bittiyi kabullenmek zorunda kaldı. Şart (Anayasa) bunun hukuka uygun bir durum olduğunu ilân etti ve XVIII. Louis Şartı imzalamakla, yeni fatihlerin lideri haline geldi. Ne var ki, yeni mağlûp halk, yani eski galip, mağlûbiyetini kabul etmek istemiyordu. Bu yüzden, on üç asırlık eski mücadeleyi sürdürüyor ve Meclis müzakereleri sırasında mesele yine eşitlik ve ayrıcalık, orta sınıf ve aristokrasi arasında eskiden olduğu şekliyle ortaya konuluyor. Bu iki sınıf arasında barış hiçbir şekilde mümkün değildir. *Onları uzlaştırmak emeli bir hamhayaldir. Onları birlikte idare etmek emeli de daha az hamhayal olamaz* (2).

Gayet açık ve sarih sözler bunlar. Ama, Guizot daha açık, daha sarih konuşmasını da biliyordu. Yukarıda bir pasajını zikrettiğimiz travayı yayımlandıktan sonra, siyasî düşmanları kendisini sosyal savaş kışkırtıcılığı yapmakla suçladıkları zaman, Guizot, sınıf mücadelesi denen tarihi olgudan söz ederken hiç de yeni bir şey söylemiş olmadığı karşılığını verir onlara.

Ben — der Guizot — Fransa'nın tarihini özetlemekten başka bir şey yapmadım. Sınıfların (ordres) mücadelesi, bu tarihin içeriğini daha doğrusu onun her şeyini oluşturur (*sic*!). Devrimden yüzyıllarca önce de bu biliniyor ve söyleniyordu. 1789'da da, biliniyor ve söyleniyordu, bundan üç ay önce de öyle. Şimdi bunu söylemekle itham ediyorlar beni, ama sanmıyorum ki hiçbir kimse bunu unutmuş olsun. Olaylar keyfe göre veya bakanların ve partilerin o an işlerine öyle geliyor diye ortadan kalkmazlar. M. de Boulainvilliers, aramıza dönüp, tiers état'nın zadegâna karşı savaşmış olduğu, her zaman onun ayrıcalıklarını kaldırıp, onunla eşit hale gelmek için mücadele etmiş olduğu gerçeğinin inkâr edildiğini duysa ne derdi acaba? Sınıflarının (ordres) haklarını elde etmek, ya da savunmak için "Etats généraux" meclislerine gönderilen onca yiğit burjuva, mezarlarından kalkıp zadegân sınıfının tiers état'ya karşı savaşmamış, onun gitgide büyüyüp gelişmesi karşısında telâşa kapılmamış, gerek toplumda, gerekse iktidarda onun güçlenmesine daima karşı koymamış olduğunu öğrenseler ne derlerdi acaba?

---

(1) G u i z o t: *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, Paris, 1820, s. 2-3.

(2) *Ay. es.*, s. 108.

Bütün bu mücadele,

ne bir teoridir, ne de bir hipotez; bütün sadeliği içinde gerçeğin ta kendisidir ve bu gerçeği görmek hiç de bir meziyet değildir, ama onu inkâr etmek en azından gülünçtür (1).

Eğer bazı zadegân yanlıları bu mücadeleyi unutturmak istiyorlarsa, sınıflarını (ordre) artık açık bir mücadeleyi yürütebilecek güçte görmedikleri içindir bu, sınıflarının güçsüzleştiğini görüp orta sınıfı aldatmaya çalışmalarındandır. Ve Guizot, öfkeli bir hatip edasıyle zadegân yanlılarına çıkışıyordu:

Büyük bir ülkeye hükmetmiş, büyük kralları titretmiş bir soyun yozlaşmış avlâtları, diye haykırıyordu, ecdadınızı, tarihinizi inkâr ediyorsunuz demek! Kendinizi düşkünleşmiş hissettiğiniz için geçmiş ihtişamınıza karşı çıkıyorsunuz. Artık yalnızca bizim eşitimiz olmanızı istediğimiz için, evvelce bizim efendimiz olduğunuzu kabul etmekten kaçınıyorsunuz!.. Ben, burada, Fransa tarihini yeniden ele alıp, bir burjuva olarak anayasal eşitlik düşmanlarına, hâtıralarında pek mahviyetkâr olduklarını hatırlatmak zorunda kaldığım için biraz utanç duyduğumu itiraf ederim, ilh. (2).

Bir mücadele adamı olmaktan çok, bir sanatkâr olan Augustin Thierry, hiçbir zaman, Fransız burjuvazisinin en mümtaz şampiyonlarından biri olan Guizot kadar kuvvetle ve öfkeyle sınıf savaşından yana çıkmamıştır. Ama, o da zamanın orta sınıfının zadegâna karşı yürüttüğü savaşın tarihî anlamını anlamakta Guizot'dan geri kalmıyordu. Warden'in Kuzey Amerika Birleşik-Devletleri hakkındaki eseri münasebetiyle şöyle yazıyordu Thierry 1820'de:

Günümüzde zadegân, XVI. yüzyılın ayrıcalıklı insanlarıyle aralarında kan bağı bulunduğunu iddia ediyor; XVI. yüzyılın ayrıcalıklı insanları da, XIII. yüzyılın insan ve toprak sahiplerinden geldiklerini söylüyorlardı; bunlar da, kendilerini Charlemagne'ın Franklar'ına bağlamakta ve bu sonrakiler de Chlodovechus'un Sicambri'lerine kadar uzanmaktaydılar. Burada, olsa olsa tabiî soy bağlantısına itiraz edilebilir,

(1) Adı geçen eserin ilk iki baskısının eki. (Üçüncü baskının önsözü), s. 15.

(2) *Ay. es.*, s. 8.

yoksa siyasî şecere apaçık ortadadır. Dolayısıyle, bu şecereyi taliplerine bırakabiliriz. Bize gelince, biz, bunun zıddı bir şecereye talibiz. Biz, *tiers-état* insanlarının çocuklarıyız; tiers-état, komünlerden çıkmıştır; komünler, serflerin sığındıkları yerlerdi; serfler de fethin mağlûplarıydı. Böylece, aşama aşama, on beş asırlık bir aradan sonra bir fethin son haddine ulaşmış bulunuyoruz. İmdi, bu fethin izlerinin silinmesi gerekiyor. Gönül diliyor ki, bu fetih kendi kendini en son izlerine kadar keenlemyekûn ilân etsin de savaş saatinin gelip çatmasına gerek kalmasın! Fakat, bu iş resmen yapılmadan, ne özgürlük, ne de rahat ve huzur umalım. Amerika'da yaşamayı bu kadar mutlu, bu kadar özenilir yapan hiçbir şeyi elde edebileceğimizi sanmayalım, o toprağın verdiği meyveler, istilâ izlerinin varlığını sürdürdüğü bir zeminde hiçbir zaman yetişmiyecektir (1).

İşte böyle. Şu ya da bu şekilde, barışçı yollardan, ya da "savaş" yoluyle burjuvazinin, soyluların imtiyazlarını yıkması; ya da Guizot'nun ve ondan önce de *Sieyès*'in dediği gibi, bu kez de mağlûp halkın fatih durumuna gelmesi lâzımdır. Mignet'nin ve *Thiers*'in eserlerinde, bu zikrettiğimiz sayfalara benzer sayfaları kolayca bulabiliriz. Ama, buna gerek yok. Marksistlerin, sınıf mücadelesinden söz ederken, tiers état'nın en mümtaz teorisyenlerinin ve tarihçilerinin örneğine uymaktan başka bir şey yapmadıkları artık kanıtlanmış bulunuyor. Dahası var. Guizot, *zadegânın temsilcilerinin* de, tıpkı tiers état'nınkiler gibi, sınıf mücadelesini savunduklarını söylerken mübalâğa etmiyordu. Okuyucu, Augustin Thierry'nin *Considérations sur l'histoire de France* adlı eserinde (*Récits des temps mérovingiens*'de önceki eseri), 1789 öncesi tarih sistemlerinin oldukça ayrıntılı bir analizini bulacaktır. Thierry'nin bu analizi, eski Fransız toplumunu oluşturan sınıflar arasındaki mücadelenin bu sınıfları tutan tarihçilerin görüşlerini ne ölçüde etkilediğini açıkça gösterir. Bir Boulainvilliers'in veya bir Montlosier'nin dili bir Guizot'nun veya zamanımızın bir marksist ajitatörünün dili kadar net ve enerjiktir.

Restorasyon devri Fransız tarihçilerinin savundukları sınıf mücadelesi ile günümüz sosyalistlerinin savundukları sınıf

(1) 2 nisan 1820 tarihli *Censeur européen*'den.

mücadelesi arasındaki fark, her şeyden önce, sosyal savaş teorisyenlerinin hitap ettikleri sınıfın sosyal pozisyonunda aranmalıdır. Restorasyon devri tarihçileri, *halk*'tan, *ulus*'tan, *yurttaşlar kitlesi*'nden, tümüyle *tiers état*'dan bahsedip duruyorlardı. Ama, gerçekte onların savundukları, ulusun küçük bir parçasının menfaatleri, *burjuvazinin menfaatleri* idi. Guizot, bunu çok iyi biliyor ve dobra dobra da söylüyordu.

Biliyorum... Devrim kendi haline bırakıldığı, korkudan âzade, zaferinden emin olduğu takdirde tabiî ve zorunlu bir şekilde kendi aristokrasisini yaratacak ve bu aristokrasi toplumun başına geçecektir — diye yazıyordu Guizot —; ama, bu başka türlü bir aristokrasi olacak, karşımızda enkazı duran aristokrasiden tamamen farklı şekilde teşekkül edecektir (1).

Şu halde, tiers état'nın zadegâna karşı mücadelesinin, aynı Guizot'nun bize temin ettiği gibi, *eşitlik*'in *ayrıcalık*'a karşı mücadelesi olduğu doğru değildir. Aslında bu sadece, Guizot ve dostlarının, kalıntılarına karşı mücadele ettikleri ayrıcalıktan *farklı bir şekilde teessüs edecek olan* yeni bir ayrıcalıktır. Augustin Thierry, bunu, Louis-Philippe'in müstakbel bakanı kadar açık seçik anlamıyordu belki. Ama, onun ideali de *orta sınıf*'ın zaferinden öteye geçmiyordu. Bakın, meselâ, büyük Fransız devrimini nasıl özetliyordu Thierry:

Eski *ordre*'ların, hukukça, sosyal durumca eşit olmayan sınıfların (*sic*!) yerinde artık yalnızca homojen bir toplum vardı: tek bir yurttaşlar sınıfı oluşturan, aynı kanun, aynı düzen, aynı *ordre* altında yaşayan 25 milyon can vardı (2).

Öyleyse, ne kalıyordu geriye yapılacak? Yalnızca, yeni toplumu eski rejim yandaşlarının saldırılarına karşı, burjuvazinin fetihlerini büyük sınıf savaşında yenik düşen zadegânın hıncına karşı güvenceye almak... Doğrusu şu ki, *Saint-Simon*'un öğrencisi ve "manevî oğlu" Augustin Thierry, 1830'dan sonra, yani burjuvazinin zaferi tamama erdiği zaman dahi,— her türlü işçi sınıfı

(1) *Du gouvernement de la France*, vs., s. 108.

(2) *Considérations sur l'histoire de France* (*Fransa tarihi üzerine düşünceler*), Paris, 1840, s. 143.

hareketinin amansız düşmanı Guizot'dan farklı olarak,—büsbütün tatmin bulmuş değildi. *Considération sur l'histoire de France* yazarı, Louis-Philippe döneminin ilk yıllarından itibaren filizlenmeye başlayan yeni politik ve sosyal eğilimleri tümüyle veren bir tavır göstermez. Ama, bu eğilimleri anlamaktan da uzaktır; Restorasyon döneminde sınıflar arasında *savaş*'ı savunmuş olduğu halde, *sınıfların kaynaşması*'nı ister, *sosyal barış* ister. Oysa, mevcut şartlar içinde, sosyal barış, proletaryanın, "yeni aristokrasi" (1) tarafından kendisine vurulmak istenen boyunduruğu benimsemesinden başka bir şey değildi ve olamazdı.

Ancak, şunu da hatırlatmak gerekir ki, Restorasyon ve Louis-Philippe döneminde, işçi sınıfının teorisyenleri, sosyalistler ve komünistler dahi, proletaryanın da yapacağı bir sosyal savaş, kazanacağı bir siyasî zafer olduğunu henüz anlamış değildiler. Pek az istisna ile, onlar da, işçi sorunu konusunda, sınıfların *mücadelesi*'nden yana değil, az ya da çok *kaynaşması*'ndan yana idiler. Augustin Thierry'nin, bütün tarihî fikirlerini kendisine borçlu olduğu Saint-Simon, arıların, eşekarılarına karşı savaşının en ateşli taraftarlarından biriydi. Ama, Saint-Simon'un gözünde bir arı, bir işçi olduğu kadar bir fabrikatör veya bir bankerdi de. Saint-Simoncular için de durum aynıdır. Enfantin, *toprak rantı*'nın ve *sermaye faizi*'nin *bedeli ödenmemiş* bir emeğin ürünü olduğunu pekâlâ takdir ediyordu:

Topraklarını kiraya veren toprak sahipleri — diyordu Enfantin — çalışan insanların emek ürünlerinin bir parçasını kira yoluyle elde ederler; çünkü, sermaye kiralamanın sonucu budur. Demek oluyor ki, emekçiler bazı kimselere, onlar rahat etsinler ve üretim malzemesini kendi kullanımlarına versinler diye para ödemektedirler (2).

---

(1) "Sosyal barış" daha sonra Guizot'nun da dileği oldu. Guizot'nun 1848'den sonra Cumhuriyet'e karşı çıkması, bunun mâkul barışı güvenceye alamıyacak olmasındandı. "Demokratik cumhuriyetin, daha ilk icraatından itibaren hemen sosyal savaş kaosuna batacağı ve bizi de peşisıra batıracağı besbellidir", diye yazıyordu ocak 1849'da (*De la démocratie en France*, s. 42). *Tempora Mutantur*! Bu dil, Guizot'nun 1820'de kullandığı dilden ne kadar farklı!

(2) Le *Producteur* (*Üretici*), c. 1, Paris, 1825, mad. "Menkul ve gayrimenkul şeylerin kirasında tedricî düşüş üzerine düşünceler", s. 242-243.

Güzel sözler. Ama, ödünç alınmış bir sermayeyi kullanan bir müteşebbisin geliri nedir? O da, işçilerin sömürülmesi ürünü değil midir? Hayır, diyor buna Enfantin, müteşebbisin kârı, onun kendi emeğinden gelir. Enfantin'in gözünde kâr ve ücret birdir. Ve işte bu noktada Enfantin, İngiliz ekonomisti *Ricardo*'nun aşağıdaki sözünü anlamaktan ne kadar âciz olduğunu ortaya koyuyor: *there can be no rise in the value of labour without a fall of profits* (1). Saint-simoncuların neden dolayı sınıf savaşı sözünü duymak istemedikleri buradan apaçık anlaşılıyor: çünkü Saint-Simoncular patronlarla işçilerin tek ve aynı bir sınıf oluşturduklarına ve menfaatleri bakımından tam bir dayanışma içinde bulunduklarına derinden kani idiler. Saint-simoncular, olsa olsa, "savaşçılar ve parazitler sınıfı"na karşı mücadele edebilirlerdi. Hattâ, bu sınıfı bile *etkileme*'yi ve *değiştirme*'yi tercih ederlerdi (2).

XVIII. yüzyıl filozofları, "ayrıcalıklar"a karşı kükredikleri zaman, aslında yalnızca *feodal mülkiyet*'e karşı mücadele ediyorlardı. Onların gözünde bir mülksahibi, başkasının emeğiyle geçinen hayâsız bir sömürgen, âdeta bir haydut idi. Buna mukabil, *burjuva mülkiyeti*, tam tersine, onlara tamamen olumlu bir şey olarak görünüyordu. Sınaî ve ticarî kâr, imalâtçının ve tüccarın emeği ürünü olarak görünüyordu onlara: *artı-değer'in esrarı, onlar için nüfuz edilemez bir şeydi.* XIX. yüzyıl burjuva teorisyenleri, pek tabiî olarak, seleflerinin bu teorik hatâsını tevarüs ettiler. Bir işçinin geliri, eğer bir kapitalistinki kadar büyük değilse, işçi, kapitalist kadar çalışmadığı, ya da çalışmamış olduğu için böyleydi bu. Saint-Simon ve saint-simoncular müteşebbisin kârını işçinin ücretiyle aynılaştırmakla, burjuvazinin entelektüel

---

(1) Enfantin kemal-i safiyetle şu belirtmeyi yapıyor: "Ricardo, kâr deyiminden daima sermayedarın [Enfantin, sermaye ikrazcısının demek istiyor] rantını anlar ve emeğin fiyatındaki artışın, çalışmayan kişinin payını azalttığını söyler." (*Ay. es.*, s. 545.)

[Kârlarda düşüş olmadan, emeğin değerinde yükseliş olamaz. (Tr. çev.)]

(2) "Her sınıf için barış ve mutluluk ancak sınıflar arasındaki mücadele sona erdiği, her sınıf diğer sınıflardan, etkilendiği ve onlar tarafından değiştirildiği zaman gerçekleşecektir, çünkü etkilenmek ve değişmek bütün sınıflar için bir ihtiyaçtır." (*Le Globe*, No. 183.)

temsilcilerinin hatâsını tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyorlardı. Teorik bakımdan, işçinin patron ve, dolayısıyle, proletaryanın burjuvazi karşısındaki durumu, ancak ekonomi bilimi *artı-değer*'in menşe ve mahiyetini nihayet açıklamayı başardığı tarihten sonra, açık ve her türlü aldatmacadan arınmış hale gelebilmiştir. *Karl Marx* tarafından yapılan bu keşif, *sınıfların mücadelesi* konusunda sosyalistlerin düştükleri bütün hatâlara son verdi. Günümüzde sosyalistler vaktiyle ütopyacı sosyalistlerin pek önem verdikleri "yüksek sınıflar"ı "değiştirmek", ve "etkilemek" tasarılarını memnuniyetle kabul ederler, ama *önce onları mülksüzleştirmek* şartıyle. "İnsan tabiatı"nı bilen herkes, onların o zaman şimdiye oranla daha kolay değişeceklerini kabul eder (1).

Günümüz sosyalistleri gayet iyi bilirler ki, şu ya da bu *türden* bir *aristokrasiye* karşı mücadele söz konusu olduğunda, bu aristokrasi altedilip silâhsızlandırılmadan *ne barış ne de huzur* olabilir.

Günümüz burjuvaları, sosyalistleri barış ve uzlaşmanın gerektiği yerde, savaş kundakçılığı yapmakta suçluyorlar. Burjuvazinin hiçbir zaman böyle davranmamış olduğunu iddia ediyorlar. Kendilerine, Guizot'nun vaktiyle zadegân sınıfına vermiş olduğu karşılığı vereceğiz: *yozlaşmış soy, tarih karşısında duruyor, ona bak da utan*!

Karşı devrim... daima çok iyi anlamıştır ki, amacına ulaşabilmek için ilk yapacağı şey, her yerde iktidarı ele geçirmek ve sonra da onu kendi çıkarlarına uygun bir şekilde kullanmak ve pekiştirmektir. Ulusal parti de bilmelidir ki, onun için önemli olan şey, iktidarı yıkmak değil, ona sahip olmaktır.

Böyle yazıyordu işte Guizot 1820'de. Sosyalistler, proleterlerin ekonomik çıkarlarıyle burjuvaların ekonomik çıkarlarını

---

(1) Bir kısım insanlar, zekâları ve iyi davranışlarıyle kendilerine bir sermaye yaratır ve böylece rahat yaşama ve ilerleme yoluna girerler. Dar görüşlü, veya tembel veya düzensiz olan başka bir kısım insanlarsa, durumları içinde mahpus kalırlar." (G u i zo t: *De la démocratie en France*, s. 76.)

birbirine karıştırdıkları sürece, işçi sınıfının siyasî görevi hakkında yanlış bir nosyon sahibi olmaktan kurtulamazlardı. Saint-simoncunun biri, 1830'da şöyle yazıyordu.

Siyasî haklar denen haklara gelince, biz bunlarla kitlelerin refahı arasında herhangi bir ilişki görmüyoruz (1).

Proleteryanın menfaatleriyle burjuvazinin menfaatlerinin uzlaştırılamaz antagonizması üzerinde artık yanılgıya düşmeyen günümüz sosyalistleri, siyasî hakların neden dolayı kitlelerin refahıyle ilişkili olduğunu çok iyi görüyorlar. Günümüz sosyalistleri, *her sınıf mücadelesinin bir siyasî mücadele olduğunu* anlıyor ve "anarşist yoldaşlar"ın istekleri aksine olarak siyasî iktidarı yıkmaya değil, ona *sahip olmaya* çalışıyorlar.

Uygar toplumların tarihi, baştanbaşa sınıf mücadeleleri tarihidir. Restorasyon dönemi Fransız tarihçileri bunu çok iyi biliyorlardı ve ancak burjuvazinin mezar kazıcısı *modern proletarya* siyaset sahnesine çıktığı zaman bunu unuttular. Peki, bu tarihçiler başlangıçta homojen olan bir toplumda menfaat antagonizmalarını doğuran tarihî süreci nasıl izah ediyorlardı? Okuyucunun daha önce gördüğü gibi, bu tarihçiler, Fransa'da, tiers état'nın zadegâna karşı mücadelesini Galya'nın Franklar tarafından istilâsına bağlamaktaydılar. Fütuhat, genellikle, modern ulusların tarih felsefelerinde büyük bir rol oynar. Augustin Thierry'nin anlattığına göre, kendisi bir gün siyasî fikirlerini "desteklemek amacıyle" Hume'un bir kitabının bazı bölümlerini okurken, kafasını bir şimşek gibi aydınlatan bir fikirle karşılaşır ve kitabı kapayarak haykırır: "*bütün bunların başlangıcı bir fetih; bunun altında bir fetih yatıyor*". Ve hemen orada, bu yeni görüş noktasından hareketle İngiliz devrimleri tarihini yeniden yazmayı tasarlar (2). 1817'de olur bu. O zamandan beri yazarımızın bu yeni fikri, başka birçok tarih araştırmasında daha ona temel vazifesi gördü. Fakat, A. Thierry'nin *Censeur européen*'in (1817) dördüncü cildinde yayımlanan *Vues des révolutions d'Angleterre* adlı eseri,

(1) Le *Globe*, No. 183.

(2) *Dix Ans d'études historiques*, Aug. Thierry'nin *Toplu eserleri*, c. III, önsöz.

onun bu görüş noktasının bütün değerini olduğu kadar, bütün zaafını da gözler önüne seriyor.

Ataları istilâ ordusunda yer almış bulunan her kişi, şatosunu terkedip, ünvanının kendisine bahşettiği kumandanlık görevini almak üzere kraliyet kampına gidiyordu. Şehirlerde ve limanlarda oturanlar da kitleler halinde karşı kampta toplanmaktaydılar. Denebilir ki, iki ordunun içtima parolaları, bir yanda *aylaklık* ve *iktidar*, öbür yanda *emek* ve *özgürlük* idi; çünkü, aylaklar, hayatta tek meşgaleleri zahmetsiz zevk sürmek olsun isteyenler, kraliyet kıtalarına katılıp, durumlarına uygun düşen menfaatleri korumaya gitmekte, eski galipler kastından olmakla birlikte sanayie geçmiş olanlar komünler partisinde birleşmekteydiler (1).

XVII. yüzyıl İngiltere'sinde devrim hareketi işte böyleydi: eski mağlûpların, eski galiplere karşı şiddetli bir tepkisi. İlk bakışta, bu pek akla yakın görünüyordu. Ama, yukarıdaki pasajı tekrar okuduğumuzda şüpheler beliriyor. Eski fatihlerin *sanayie geçmiş* olan torunları, "emek ve özgürlük" partisi içinde birleşiyorlardı. Öbür yanda, "zahmetsiz zevk sürmek" istiyenlerin tümü krallık kampında toplanmaktaydılar. Ve bunların arasında, tarihçimizin söylediğine göre her "kasttan" insanlar bulunmaktaydı. Demek ki, menfaatler arasında ayrılık vardı ve bu menfaat ayrılığında, "sanayi"deki ilerlemelerin yol açtığı ekonomik hareket büyük rol oynuyordu. Zaten, Augustin Thierry'nin kendisi de söylüyor bunu:

her iki taraf için de savaş bu pozitif menfaatlere dayanıyordu. Gerisi, görünüş veya bahane idi. *Tebaa*'nın dâvasından yana çıkanlar, çoğunlukla presbiteryenler, yani dinde bile herhangi bir boyunduruk istemiyenlerdi. Karşı dâvayı savunanlar ise, piskoposlar veya papacılar, yani ibadet şekillerine varıncaya kadar her yerde insanlar üzerinde iktidar sürmeyi ve onlardan vergi toplamayı sevenlerdi (2).

Şu halde, her şey tamamen açık. Savaş, tarafların iktisadî menfaatleri için yapılıyordu ve iktidar, aslında, tarafların kendi

---

(1) *Vues des révolutions*, vs. Aug. Thierry'nin *Toplu eserleri*, c. VI, s. 66.

(2) *Ay. es.*, aynı sayfa.

menfaatlerine üstünlük sağlamak için elde etmeye çalıştıkları bir vasıtadan başka bir şey değildi. Guizot gibi, Augustin Thierry'de bunu anlıyordu (1). Dahası var. Augustin Thierry, Normanlar'ın, İngiltere'yi istilâ ederken, pek belirgin bir şekilde ekonomik bir amaç güttüklerini de anlıyordu : eski bir tarihçinin deyimiyle, altını çizerek, *kazanmak* (*gaagnier*) istiyorlardı, diyor. Guillaume le Conquérant'ın Hastings muharebesinden önce söylediği ve *bir fethin altında yatan* sırrı bize açıklayan nutku zikrediyor (2). Peki, mademki böyle, mademki fetih hâdisatın kesin bir izahını vermek şöyle dursun, amacı ve özellikle de *sonuçları* itibarıyle bizzat kendisi ancak yenenlerin ve yenilenlerin sosyal durumu ile izah edilebiliyor, öyleyse ona başvurmaya ne gerek vardı?

Bunun nedeni, Augustin Thierry'nin mensup olduğu ekolün, insanlığın *iktisadî tarihi* hakkında çok bulanık fikirler taşımasıdır. Bu ekol mensupları, bütün burjuva iktisatçıları gibi, kapitalist toplumu *insan tabiatı*'na, *Tanrı*'nın iradesine uygun biricik toplum olarak görüyorlardı. Kapitalizm temeline dayalı her türlü sosyal organizasyon, onların gözüne tabiata aykırı, ya da hiç değilse *garip*

---

(1) G u i z o t: *Histoire de la révolution d'Angleterre*. Yazar, önsözünde, büyük bir keskin görüşlülükle, İngiltere'de devrimin daha çok siyasî nitelikte olduğu, oysa Fransa'da yönetimi ve toplumu değiştirmeyi hedef aldığı görüşünün *sathî* ve *hafif* bir görüş olduğunu belirtiyor: "Devrimin kaynağı da, tandansı da aynıydı" diyor. İngiliz devrimi, "İngiliz halkının *sosyal durum*'unda ve örf ve âdetlerinde" meydana gelen değişikliklerden ileri gelmiştir. Karş. 1841 edisyonu cilt 1, s. 11-12 ve *Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*, Berlin, 1850.

(2) Muhariplerine hitaben, iyi savaşmaya bakın — diye haykırdı —, çünkü galip gelirsek zengin olacağız. Ben ne kazanırsam, siz de onu kazanacaksınız; ben toprak alırsam, siz de alacaksınız." (*Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, Paris, 1838, c. I, s. 352.) Öte yandan, saldırıya uğrayanlar da birbirlerine şöyle diyorlardı: "Hiç tehlikesine bakmadan savaşmalıyız; çünkü bu kez mesele yeni bir senyör edinmek değil, başka şey söz konusu. Normandiya dükü topraklarımızı baronlarına, şövalyelerine, hep kendi adamlarına verdi ve bunların büyük kısmı şimdiden ona biat etti; hepsi de kendi bağışını almak istiyecektir; dük, kralımız olacak ve o da bizim mallarımızı onlara vermek zorunda kalacak", vs. *Ay. es.*, s. 347.

(1) görünüyordu. Onlar, Ortaçağ burjuvalarının feodal senyörlere karşı mücadelesini gayet iyi anlıyabiliyorlardı; *tabiî* bir hareketti bu, çünkü Avrupa toplumlarının yapısını tabiatın öngördüğü tipe uygun hale getirmeyi hedef alıyordu. Ama, feodaliteye gelince, burjuva iktisatçıları onda tarihî hareketin normal istikametinden bir sapışından başka bir şey göremiyorlardı. İmdi, böyle bir sapışından en akla yakın açıklaması, bulunsa bulunsa fatihlerin zorbalığında bulunabilirdi. Fakat, zorbalık ve kötülük de "insan tabiatı"nın parçasıdır biraz. Dolayısıyle, belli bir sosyal organizasyonun temelini zorbalık ve kötülükte aramakla, hem insan tabiatı görüşünden ayrılmış olmuyor, hem de böylece bir taşla iki kuş birden vurmuş oluyorduk: insan tabiatının iyi tarafıyle kapitalist sistemi ve onun kurulmasını amaçlayan her hareketi; kötü tarafıyle de, feodalitenin ve bir burjuvaya az ya da çok "garip" görünen başka her türlü sosyal organizasyonun menşeini açıklıyorduk.

Augustin Thierry de, tıpkı Guizot ve Mignet gibi, Ortaçağ'ı beşer ahmaklığının uzun ve kesintisiz bir zaferi olarak gören bir önceki yüzyıl filozof ve tarihçilerinin görüşlerini aştığı inancındaydı. Bu devre karşı çok daha âdilce davrandığını ileri sürüyordu.

Gerçekten de, Thierry, Ortaçağ'ı filozoflardan daha açık bir görüşle görüyordu. Ama, onun orada gördüğü, özellikle, zamanın

---

(1) Augustin Thierry, eski breton kabilelerinin *gens*'ini bu şekilde nitelendiriyordu. Guizot'ya göre, her zaman, her yerde rantiyeler müteşebbisler ve ücretliler olmuştur ve her zaman her yerde olmaya devam edecektir. Bu ayrılıklar, "hiç de şu ya da bu ülkeye has arızî, ya da özel vakıalar değildir; bunlar her insan toplumunda tabiî bir şekilde meydana gelen evrensel vakıalardır... Ve bu vakıalara biz ne kadar yakından bakarsak, bunların, bir yandan, bilip bilmemek elimizde olan insan tabiatıyle; öbür yandan da, ancak belirsizce tahmin edebileceğimiz insan kaderinin sırlarıyle içten bir bağlılık, derin bir uyum halinde olduğuna o kadar çok kanaat getiririz." (*De la démocratie en France*, s. 77-78.) Marx, burjuva iktisatçılarının (bu sınıfın bütün öteki teorisyenleri gibi) ancak biri sun'î, öteki tabiî olmak üzere iki çeşit müessese tanıdıklarını ve bu konuda tıpkı ilâhiyatçılara benzediklerini, çünkü bunların da iki çeşit din kabul ettiklerini ve kendi dinleri dışındaki her dini bir insan icadı olarak, kendi dinlerini ise Tanrı'nın bir vahyi olarak gördüklerini söylerken ne kadar haklıdır, değil mi?

şehir sakinlerinin kurtuluş çabalarıydı, "tiers état'nın oluşumu ve gelişimi" idi, yoksa tümüyle feodal sistemin "tabiatı" değil. Thierry, *feodaliteyi orijinleri içinde değil dağılışı içinde anlıyordu.* Orijinler sorununa gelince "fetih" onun bu meseleyi çözmekte sürekli kullandığı tılsımlı kelimeydi.

Yukarıda, Augustin Thierry'nin tarihle ilgili bütün fikirlerini Saint-Simon'dan aldığını söyledik. Saint-Simon'a bakılırsa, Guizot da tarihle ilgili fikirlerini ondan almıştır. Her neyse. Fakat, şurası muhakkaktır ki, Saint-Simon'un eserlerini dikkatle okuyan bir kimse, Guizot'nun eserlerinde tarih felsefesiyle ilgili yeni hiçbir şey bulamaz. Ortaçağ'a özgü sosyal organizasyon sisteminin, Antikçağ halklarınınkine oranla daha üstün olduğunu ısrarla vurgulayan Saint-Simon, Ortaçağ'ın bu avantajlı yanını, ancak modern "sanayi" rejiminin evrimini kolaylaştırması bakımından değerlendiriyordu. Yoksa, feodalite onun için de sırf güçlünün hukukuna dayanan ve fetih esprisinin hâkim olduğu bir sistemdi (1).

Feodal senyörlerin tarihî hikmet-i vücutlarının, her şeyden önce, onların askerî fonksiyonlarından kaynaklandığı şüphesizdir. Bu anlamda, onların mülkiyetlerinin askerî tabiatından söz edilebilir. Fakat, bunun söz gelişi söylenmiş bir söz olduğunu unutmamak gerekir. Günümüz Avrupa'sında askerlik hizmeti niçin Ortaçağ'daki gibi yapılmıyor acaba? Askerlik hizmetinin "tabiatı" niçin değişti? Çünkü, Avrupa toplumlarının iktisadî yapısı, Ortaçağ'daki gibi değil artık. Bir toplumun hâkim üretim tarzı, son tahlilde, sosyal ihtiyaçların tatmin tarzını belirler.

---

(1) "Bütün milletlerden modern tarihçilerin genellikle üzerinde mutabık oldukları biricik önemli nokta, bir hatâdır... Bütün bu tarihçiler, V. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar geçen yüzyıllara barbarlık yüzyılları dediler. Oysa hakikat başkadır: Avrupa toplumuna, bütün daha önceki toplumlara oranla kesin bir siyasî üstünlük sağlamış olan kurumların tümü, detaylarıyle, işte bu yüzyıllar içinde teessüs etmişlerdir." İn *Mémoire sur la gravitation universelle*, Saint-Simon ve Enfantin'in *Toplu eserleri*. Ortaçağ, "savaşın, uluslar için en birinci refah vasıtası olarak görüldüğü ve öyle görülmesi gerektiği" ve de "arazî mülkiyetinin... tamamen askerî orijinli ve askerî tabiatlı olduğu" devirdir. *L'Organisateur*, *Toplu eserleri*, c. XX, s. 81 ve 83.

Bu incelemede sözünü ettiğimiz tarihçiler ekolünün mensupları, feodalitenin, vakıa da mevcut olmadan önce, ihtiyaçlarda mevcut olduğunu, Mignet'nin ağzından tekrarlayıp duruyorlardı. Ama, feodalitenin "tabiat"ını da, sosyal insanın çeşitli evrim safhalarındaki ihtiyaçlarını da pek fazla anlamıyordı. Onların tarih felsefesi, son tahlilde, şundan ibaretti: siyasî anayapılar *sebep* olmadan önce *sonuç*'turlar; kökleri halkların sosyal durumunda aranmalıdır; sosyal durum ise, mülkiyetlerin durumu tarafından, modern halklarda da toprak mülkiyetinin durumu (1) tarafından belirlenir; ve nihayet, mülkiyetlerin durumuna gelince, bu da insanın tabiatıyle veya bu tabiatın şiddet yolunda gösterdiği şu ya da bu ölçüdeki sapmayla açıklanır.

XVIII. yüzyılda da filozofların politik ve sosyal teorilerinde büyük bir rol oynamış olan insan tabiatı — ki, sözümona metafizik düşmanı A. Comte, sözde "sosyoloji"sinde bunu gerçek bir metafizik antite haline getirmiştir — bir retorik figüründen başka bir şey değildir. İnsan tabiatı değişmez midir? Öyleyse, sosyal ilişkilerde meydana gelen ve hepsine birden tarih süreci adını verdiğimiz şeyi oluşturan değişiklikleri, o bize açıklayamaz. İnsan tabiatı da değişir mi? Öyleyse, onun değişme sebeplerini bulmamız gerekir. Her iki halde de, "insan tabiatı", insanlığın tarihî hareketini açıklamaktan uzaktır.

Avustralya kabilelerinin "mülkiyet ilişkileri", halen batı Avrupa uluslarında mevcut "mülkiyet ilişkileri" gibi değildir. Bu neden dolayı böyledir? Avustralyalılar'ın tabiatı, Avrupalılar'ınkinden başka türlü müdür, yoksa onlar tabiatlarının sesine karşı mı çıkmaktadırlar? Ne öyle, ne de böyle. Onların mülkiyet ilişkileri, *üretim güçleri*'nin bugünkü durumuna göre

---

(1) M i g n e t: *De la féodalité*, s. 35 ve özellikle G u i z o t: *Essais sur l'histoire de France*: "Demek oluyor ki, şahısların durumundan önce, toprakların durumu incelenmelidir. Siyasî kurumları anlayabilmek için, çeşitli sosyal halleri ve bunların ilişkilerini anlamak lâzımdır. Çeşitli sosyal halleri anlamak için de, tabiatı ve mülkiyet ilişkilerini bilmek gerekir" (s. 75-76, 10. edisyon). Karş. Saint-Simon: "Mülkiyeti tesis eden kanun, bütün kanunlardan daha önemlidir, toplum binasının temelini o kanun oluşturur."

nasıl olması gerekiyorsa öyledir. Bu ilişkiler, bu duruma uygun kaldığı sürece, *tabiî* olacak; Avustralya kabilelerinin üretim güçleri daha yüksek bir düzeye ulaştığı zaman *tabiata aykırı* hale gelecektir.

İnsanoğlu, varlığını sürdürebilmek için dış tabiat üzerinde etkili olmak, *üretim yapmak* zorundadır. İnsanın dış tabiat üzerindeki aksiyonu, her an, onun üretim araçları tarafından, üretim güçlerinin durumu tarafından belirlenir: bu güçler ne kadar büyük olursa, bu aksiyon da o kadar üretken olur. Fakat, üretim güçlerinin gelişmesi, zorunlu olarak, üreticilerin sosyal üretim süreci içinde karşılıklı ilişkilerinde bazı değişikliklere yol açar. İşte bu değişiklikler, hukuk diline çevrildiklerinde *mülkiyet durumundaki değişiklikler* adını alırlar. İmdi, mülkiyet durumundaki değişikler, sonunda bütün sosyal yapıda değişikliklere yol açtığına göre, üretim güçlerindeki gelişmenin toplumun "tabiat"ını değiştirdiğini söyleyebiliriz. Öte yandan, insan, içinde bulunduğu sosyal ortamın ürünü olduğuna göre, üretim güçlerinin gelişmesi sosyal ortamın "tabiat"ını değiştirerek, insanın da "tabiat"ını değiştirir. İnsan tabiatı, *sebep* değil, sadece *sonuç*'tur.

Materyalist tarih felsefesine ait bu görüş noktasında yer alarak, Guizot, Mignet ve Augustin Thierry'nin temel tarih anlayışları hakkında bir hüküm vermek istersek şöyle diyebiliriz:

Siyasî anayapıların, sebep olmadan önce sonuç oldukları tamamen doğrudur; siyasî kurumları anlamak için çeşitli sosyal halleri ve bunların birbirleriyle ilişkilerini bilmek gerektiği de doğrudur; keza, çeşitli sosyal halleri anlamak için mülkiyetin tabiatını ve mülkiyet ilişkilerini bilmek gerektiği de çok doğrudur. Fakat, mülkiyet durumlarının sosyal önemi, tarihçilerimizin sandıklarından çok daha büyüktür. Bu, yalnız *modern uluslarda* değil, *her yerde* kendini hissettirir. Keza, siyasî kurumların karakterinin, toprak mülkiyetinin tabiatına bağlı olduğunu söylemek doğru değildir: menkul mülkiyet denen mülkiyetin etkisi de daha az önemli sayılmaz. Eğer Ortaçağ'da büyük toprak sahipleri toplumda hâkim sınıfı teşkil ediyor idiyseler, bu, üretim güçlerinin o zamanki durumundan kaynaklanıyordu. Nihayet, mülkiyet

şekillerinin tarihî evriminin sebebini, insanın tabiatında değil, üretim güçlerinin gelişme derecesinde aramak lâzımdır.

Böylece, materyalist tarih anlayışına karşı uyarılmış birçok okuyucuya belki oldukça beklenmedik gözükecek bir sonuca gelmiş oluyoruz: Karl Marx'ın tarihî materyalizmi, asla kendinden önceki tarih ekollerinin fikirlerini hiç ayrım yapmaksızın, toptan mahkûm etmez; yalnızca onların fikirlerini, bir kısır çemberin dışına çıkmalarına izin vermeyen fatal bir çelişkiden kurtarır.

Bizce, daha az dikkate değer olmayan bir diğer sonuç da şudur ki, sınıf mücadelelerinden ilk kez Marx'ın bahsetmiş olduğunu söylemek yanlış olmakla birlikte, insanlığın tarihî hareketinin hakikî sebebini ve, dolayısıyle, dünya sahnesinde birbiri ardınca boy gösteren çeşitli sınıfların "tabiat"ını ilk kez Marx'ın keşfetmiş olduğu doğrudur. Ümit ederiz ki, proletarya, büyük sosyalist düşünürün bu büyük keşfinden yararlanmasını bilecektir.

III

MATERYALİST TARİH ANLAYIŞI ÜZERİNE

Roma Üniversitesi profesörlerinden Antonio Labriola'nın *Materyalist tarih anlayışı üzerine denemeler*'i (G. Sorel'in bir önsözü ile birlikte, Paris, 1897) münasebetiyle.

I

İtiraf edelim ki, Roma Üniversitesi profesörlerinden birinin bu kitabını açarken birtakım peşin hükümler taşımıyor değildik. Çünkü, yazarın bazı vatandaşlarının, meselâ A. Loria'nın, kaleminden çıkmış bazı eserleri (özellikle bkz. A. Loria, *Teorica economica della costituzione politica* (1)) okuduğumuzda düpedüz dehşete düşmüştük. Fakat, daha ilk sayfalarda yanıldığımızı anladık. Achille Loria ile Antonio Labriola arasında hiçbir ortak yan yoktu. Hattâ, eseri sonuna kadar okuduktan sonra, bundan Rus okuyucuya bahsetmek isteğini duyduk. Onun bu yüzden bizi kınamıyacağını umarız.

İyi kitaplar o kadar az ki!

Labriola'nın eseri önce italyanca olarak yayımlandı. Fransızca çevirisi ağır ve doğrusunu söylemek gerekirse yer yer kötü yapılmış bir çeviri. Eserin italyanca aslı elimizde bulunma-

(1) Torino, 1886. A. Loria'nın birçok eserleri fransızcaya çevrilmiştir.

makla birlikte bunu tereddütsüzce söylüyoruz. Fakat, yazar fransızca çeviriden sorumlu tutulamaz. Kaldı ki, bu pek ağdalı çeviride bile Labriola'nın fikirleri anlaşılabilirliğini koruyor. Öyleyse bunları inceliyebiliriz.

Bilindiği gibi, tarih hakkında *materyalist anlayış* ile herhangi bir şekilde ilgili her "eser"i okumaktan bir an geri kalmıyan ve bu gibi eserleri tahrif etmekte sanat sahibi olan bay Kareyev (1), yazarımızı muhakkak ki "*ekonomik materyalizm*" bölümüne sokacaktır. Hatâ edecektir. Labriola, kesin ve oldukça konsekan bir şekilde maddeci tarih anlayışından yana olduğu halde, kendisini bir "ekonomist materyalist" saymıyor. Labriola, bu adın kendisinden çok, ünlü T. Rogers gibi yazarlarla, onun gibi düşünenlere yaraştığı kanısındadır. İlk bakışta bu belki pek açık bir fikir olarak görünmez, ama gayetle doğrudur.

Bir popüliste veya sübjektiviste ekonomici materyalist sözünden ne anladığını sorun; size şu cevabı verecektir: [ekonomici materyalist] sosyal hayatta ekonomik faktöre üstünlük tanıyan kimse demektir. İşte bizim popülistlerle sübjektivistler ekonomik materyalizmden bunu anlarlar. Kabul etmek de lâzım ki, gerçekten bazı kimseler ekonomik "faktör"e insan toplumlarının hayatında üstün bir rol atfederler. Rus şâkirtlerin bilinen üstatlarından (2) çok önce, Louis Blanc'ın söz konusu faktörün üstünlüğünden bahsetmiş olduğunu bay Mihaylovski (3) birçok

---

(1) K a r e y e v N. İ. (1850-1931). Marksizme karşı şiddetle savaşmış bir idealist Rus tarihçisi.

(2) "Üstaı", Karl Marx; "şâkirtler", Marx'ın şâkirtleri; "Rus şâkirtleri", Rus marksistleri veya sosyal demokratlarıdır. Legal basın, sansürden kurtulmak için bu terminolojiye başvuruyordu. Yine aynı sebeple, Marx'a "pek ünlü Alman ekonomisti" yahut "*Kapital* müellifi", Engels'e "ünlü bir yazar", Çernişevski'ye "*Rus edebiyatının Gogol devri üzerine denemeler* yazarı" yahut "*Mill'in ekonomi politiği üzerine notlar* yazarı" deniliyordu. (N. R.)

(3) M i h a y l o v s k i N. K. (1842-1904).— Popülizmin gözde ideoloğu, sosyolojide "sübjektivist" denilen metodun taraflısı. Mihaylovski, tarih prosesüsünün oryantasyonunda ve gelişmesinde aydınlara ve "kritik düşünceli fertler"e idarecilik rolü veren bir sosyal gelişme teorisinin kurucusudur. (N. R.)

kereler belirtmiştir. Fakat aklımızın almadığı bir şey var: saygı değer sübjektivist sosyoloğumuz acaba niçin Louis Blanc'a saplanıp kalıyor? Louis Blanc'ın bu bakımdan birçok öncüleri olduğunu bilmesi gerekirdi. Guizot, Mignet, Augustin Thierry, Tocqueville (1) hiç olmazsa ortaçağ'da ve modern zamanlarda ekonomik "faktör"ün üstün rolünü kabul etmişlerdi. Bu hesapça bütün bu tarihçiler ekonomici materyalist olacaklardır. Günümüzde, yukarıda adı geçen T. Rogers de, *The economic interpretation of history* (2) adlı kitabında imanlı bir ekonomici materyalist olarak görünüyor. O da, ekonomik "faktör"ün üstünlüğünü kabul etmiştir. Tabiî, bundan, T. Rogers'in sosyal ve politik fikirlerinin, meselâ Louis Blanc'ın sosyal ve politik fikirleriyle aynı olduğu anlamı çıkmaz. Rogers'in görüşü burjuva ekonomisinin görüşü idi. Oysa, Louis Blanc bir zamanlar ütopik sosyalizmin temsilcilerinden biri idi. Rogers'e burjuva iktisadî rejimi hakkında ne düşündüğünü sorsaydınız, size bu rejimin insan tabiatının temel özelliklerine dayandığı; ve bu sebeple onun ilerleyiş tarihinin, sözü geçen özelliklerin tezahürünü evvelce önleyen veya hattâ imkânsızlaştıran engellerin tedricen tasfiyesi tarihi olduğu cevabını verirdi. Louis Blanc ise, bizzat kapitalizmin, insan tabiatına nihayet hakikaten uygun bir ekonomik rejimin yaratılmasını önlemek için cehalet ve zorbalık tarafından çıkarılmış engellerden biri olduğunu söylerdi. Görüldüğü gibi arada esaslı bir fark var. Acaba, ikisinden hangisi hakikate daha yakın olurdu? Doğrusu, biz ikisinin de hakikatten aşağı yukarı aynı derecede uzak olduğunu düşünüyoruz. Fakat, burada bu mesele üzerinde durmak niyetinde değiliz ve duramayız da zaten. Şu an bizi ilgilendiren büsbütün başka bir şey. Okuyucudan şunu not etmesini rica ederiz: Louis Blanc için olduğu gibi, Rogers için de

(1) *Guizot, Mignet, Thierry, Tocqueville.*— Restorasyon dönemi (1814-1830) burjuva tarihçileri. Sınıf mücadelesi sözünden sadece burjuvazinin feodaliteye karşı mücadelesini anlamakta ve burjuva toplumunun bağrında bir sınıf mücadelesinin varlığını inkâr etmekteydiler. Tarihte "ekonomik faktör"ün üstün rol oynadığını kabul etmekle birlikte, bu rolü insan beyninin fonksiyonu olarak telâkki ettiklerinden görüşleri tamamıyle idealistçe idi. (N. R.)

(2) Londra, 1888, çev. E. Castelot, Paris, Guillaumin, 1891.

sosyal hayatta hâkim durumda olan ekonomik faktörün kendisi de, matematik diliyle söylemek gerekirse, insan tabiatının ve her şeyden önce zekânın ve beşerî bilgilerin bir *fonksiyonu*'dur. Adlarını andığımız Restorasyon devri Fransız tarihçileri için de aynı şeyi söylemek icap eder. İmdi, sosyal hayatta ekonomik faktörün hâkim durumda olduğunu iddia ettikleri halde, bu faktörün — yani toplumun ekonomisinin — de beşerî bilgilerin ve kavramların meyvası olduğuna inanan kimselerin tarih anlayışları nasıl adlandırılabilir? Bu anlayış olsa olsa, *idealist* olarak adlandırılabilir. Şu halde, *ekonomik materyalizm, henüz tarihî idealizmi reddetmez.* Yahut, daha sarih olmak için: henüz idealizmi reddetmez, diyecek yerde: *şimdiye kadar, çoğu zaman, belki ancak idealizmin bir çeşidi olarak kalmıştır*, demek gerekirdi. Böylece, Antonio Labriola gibi adamların neden dolayı kendilerine ekonomici materyalist denmesini istemedikleri anlaşılıyor: *çünkü onlar konsekan materyalistlerdir, onların tarih anlayışı, tarihî idealizmin tam zıddıdır.*

II

Belki bay Kudrin(1) bize: "Ama — diyecektir — siz de birçok "şâkirtler" gibi paradokslara başvuruyorsunuz; kelimelerle oynuyor, göz boyuyor, hokkabazlık hünerleri gösteriyorsunuz; ekonomici materyalistleri idealist yapıyorsunuz. Peki, öyleyse sizce otantik ve konsekan materyalistler kimlerdir? Bunlar, ekonomik faktörün üstünlüğünü red mi ederler? Bu faktörün yanısıra tarihte başka faktörlerin de işe karıştığını ve hangi faktörün hâkim durumda olduğunu araştırmanın boş bir şey olduğunu mu kabul ederler? Eğer sahici ve konsekan materyalistler her yerde ekonomik faktörü araştırıp taraştırmak hevesinde değilseler, buna ne kadar sevinsek yeridir."

Bay Kudrin'e cevap olarak, gerçekten de otantik ve konsekan materyalistlerin her yerde ekonomik faktörü işe karıştırmak hevesinde olmadıklarını söyliyeceğiz. Zaten, sosyal hayatta hâkim

(1) K u d r i n N.— Popülist Rusanov'un takma adı. (N. R.)

faktör hangisidir? sorusu otantik ve konsekan materyalistlere yersiz bir soru olarak görünür. Fakat, bay Kudrin sevinmekte acele etmesin. Otantik ve konsekan materyalistler, bu kanıya hiç de popülist ve sübjektivist beylerin etkisiyle gelmiş değildirler. Onlar, bu beylerin ekonomik faktörün üstünlüğü fikrine karşı ileri sürdükleri eleştirilere ancak gülerler. Popülist ve sübjektivist beylerin bu eleştirilerinin hayli geç kalmış olduğunu da ilâve edelim. Daha Hegel zamanında bile: sosyal hayatta hâkim faktör hangisidir? sorusunun yersiz bir soru olduğu açıkça görülüyordu. *Hegelci* idealizm, bu soydan soruların sorulması imkânını bile reddetmekteydi. Çağdaş diyalektik materyalizm ise, bunu haydi haydi reddeder. *Eleştirel eleştirinin eleştirisi*'nin ve özellikle *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* (1) adlı ünlü kitabın yayımlanmasından sonra, artık ancak teoriden yana geri kalmış olanlar hâlâ çeşitli tarihî-sosyal faktörlerin birbirlerine oranla önemi üzerinde gereksiz tartışmalar çıkarabilirler. Bu sözlerimin yalnız bay Kudrin'i şaşırtmakla kalmıyacağını bildiğim için hemen fikrimi açıklamaya geçiyorum.

Tarihî-sosyal faktörler diye hangi faktörlere denir. Bu faktörler hakkındaki fikir nasıl oluşur?

Bir misal alalım. Gracchuslar, kamu mülkünün zengin Romalılar tarafından — Roma için felâketli olan — zaptedilişine bir son vermek isterler. Zengin Romalılar buna karşı koyarlar. Böylece bir mücadele başlar ve bu mücadelede her iki taraf da ihtirasla hedefine ulaşmaya çalışır. İmdi, ben bu mücadeleyi anlatmak istediğimde bunu beşerî ihtirasların bir mücadelesi şeklinde gösterebilirim. Böylece, ihtiraslar Roma'nın iç tarihinin "faktör"leri olur. Ama, Gracchuslar'la hasımları, bu mücadelede Roma kamu hukukunun kendilerine sağladığı imkânlardan faydalanmışlardır. Ekspozemde bunu da hesaba katacağım tabiîdir.

---

(1) Marx ve Engels'in 1845'de Frankfurt (Main) da yayımlanan *Kutsal aile veya Eleştirel eleştirinin eleştirisi. Bruno Bauer ve şürekâsına karşı* başlıklı eserleri kastediliyor. Marx'ın *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* adlı eseri 1859'da Berlin'de yayımlanmıştır. Eserin önsözünde tarihî maddecilik teorisinin özeti bulunmaktadır. (N. R.)

Gracchuslar'ın, Roma kamu hukuku da Roma cumhuriyetinin gelişmesinin bir faktörü olarak gözükecektir. Devam edelim. Gracchuslar'ın hasımları, derinden kök salmış suiistimallerin süregitmesinde maddeten çıkar sahibi idiler. Gracchuslar'ın taraftarlarının ise bu suiistimallerin kaldırılmasında maddî çıkarları vardı. Bu durumu da ekspozemde belirteceğim. Buysa, anlatacağım mücadeleyi bir maddî çıkar mücadelesi, bir sınıf mücadelesi, fakirlerin zenginlere karşı bir mücadelesi olarak gösterecektir. İşte size bir üçüncü ve hepsinden kuvvetli faktör daha: meşhur ekonomik faktör. Eğer vaktiniz ve isteğiniz varsa, aziz okuyucum, Roma'nın iç gelişmesine ait bu faktörlerden hangisinin bütün diğerlerine hükmetmiş olduğunu tespit etmek için dilediğiniz gibi muhakeme yürütebilirsiniz. Bu konudaki fikriniz ne olursa olsun, ekspozemde onu desteklemek için yeteri kadar veriler bulursunuz.

Bana gelince, ben şimdilik hiç de basit bir anlatıcı rolünün dışına çıkmak ve faktörler konusunda tartışmaya girmek niyetinde değilim. Faktörlerin birbirlerine kıyasla önemleri beni hiç ilgilendirmiyor. Bir anlatıcı olarak, olayları mümkün olduğu kadar doğru ve canlı bir şekilde tasvir etmek bana yeter. Bunun için de, faktörler arasında dıştan da olsa bir bağlılık kurmam ve onları bir perspektife göre tertibe sokmam gerekmektedir. Karşılıklı iki tarafı tahrik eden ihtiraslardan veya o zamanki Roma'nın siyasî organizasyonundan veya, nihayet, Roma'da hüküm süren servet eşitsizliğinden söz ediyorsam, sırf hikâyeme tutarlılık ve canlılık vermek için bunu yapıyorum. Bu amaca eriştiğim takdirde, tamamen tatmin olmuşum demektir ve ihtirasların mı ekonomiye yoksa ekonominin mi ihtiraslara hükmettiğini ya da, nihayet, hiçbirinin ötekine hükmetmeyip, her "faktör"ün "yaşa ve yaşat" altın kuralına göre mi hareket ettiğini kararlaştırmak işini gönül rahatlığıyle filozoflara bırakıyorum.

"Anlam incelikleri" aramıyan basit anlatıcılık rolünün dışına çıkmazsam bu böyledir. Peki ya bunun dışına çıkarsam? Ya tasvir ettiğim olaylar hakkında felsefe yapmaya kalkışırsam? O zaman artık olayların tamamen dışında bir tutarlılıkla yetinmem kabil

olmıyacaktır: onların derin sebeplerini keşfe çalışacağımdır; ve ilk önce aşağı yukarı sırf bir sanatçı içgüdüsüyle belirtmiş, açığa çıkartmış olduğum bu aynı faktörler — beşerî ihtiraslar, kamu hukuku, ekonomi — bu kez gözümde yepyeni, pek büyük bir önem kazanacaklardır. Sözü geçen faktörler bana tam da aradığım o derin sebepler olarak, etkisi olayları izah eden o "gizli güçler" olarak güzükecektir. Ve ben, böylece, faktörler teorisini yaratmış olacağım.

Gerçekten de, sosyal olaylarla ilgilenen kimselerin artık bu olayları gözlemek ve tasvir etmekle yetinmeyip, bunları birbirine bağlıyan bağı araştırmaya başladıkları her yerde, bu teori mutlaka şu ya da bu şekilde ortaya çıkar.

Sonra, faktörler teorisi sosyal bilimlerdeki iş bölümüne paralel olarak da gelişir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bütün bu bilimlerin — ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat, siyaset, vs. — konusu tek ve aynıdır: sosyal insanın faaliyeti. Fakat, bu bilimlerden herbiri bunu kendi görüş noktasından inceler. Bay Mihaylovski, bu bilimlerden herbirinin ayrı bir "ip'i" olduğunu söyliyecektir. İşte bu "ipler"den herbiri sosyal gelişmenin bir faktörü telâkki edilebilir. nitekim, bugün sosyal bilimlefde ne kadar "disiplin" varsa, o kadar faktör sayabiliriz.

Bu söylenenlerden sonra, tarihî-sosyal faktörler sözünün ne anlama geldiği ve faktörler hakkındaki fikrin nasıl doğduğu, umarız ki anlaşılacaktır.

Tarihî-sosyal faktör bir *soyutlama*'dır; onun hakkındaki fikir bir *soyutlama* ürünüdür. Soyutlama dolayısıyle, sosyal *kompleks*'in farklı *veçheleri* bize ayrı ayrı *kategoriler* olarak görünür ve bu arada sosyal insanın faaliyetlerinin çeşitli tezahürleri ve ifadeleri — ahlâk, hukuk, ekonomik şekiller, vs. — zihnimizde, bu faaliyeti sanki tahrik edip şartlandıran, onun nihaî sebepleri olan özel güçler halini alır.

Faktörler teorisi bir kere ortaya çıktı mı: acaba hâkim faktör sayılması gereken hangi faktördür? tartışmasının doğmasını önlemeye artık imkân kalmaz.

III

"Faktörler" birbirleri üzerine etki yaparlar: herbiri ötekisi üzerinde etkili olur ve kendisi de onun etkisi altında kalır. Böylece, ortaya öyle çapraşık bir karşılılı etkiler, aksiyon ve reaksiyonlar şebekesi çıkar ki, sosyal gelişme seyrini izaha kalkışan her kimse bunun karşısında baş dönmesine uğrar ve bu dolambaçlı dehlizden kurtulmasına yardım edecek bir yedici ipe ihtiyaç duymamazlık edemez. Bu kimse, karşılıklı aksiyon görüşünün başını döndürmekten başka bir şeye yaramıyacağına kendi acı tecrübesiyle inanmış olduğundan, kendisine başka bir görüş arar; işini basitleştirmek ister; tarihî-sosyal faktörlerden birisinin bütün diğerlerinin ilk ve temel sebebi olup olamıyacağını kendi kendisine sorar. Bu kimse, bu soruya olumlu bir cevap vermeyi başarabilecek olursa, onun işi gerçekten de eskisiyle kıyaslanamıyacak kadar basitleşmiş olacaktır. Farzedelim ki, bu kimse, her ülkede bütün sosyal ilişkilerin, bunların doğuş ve gelişmelerinin, o ülkenin entelektüel gelişme seyri tarafından şartlandırıldığı ve bu entelektüel gelişme seyrini de, insan tabiatına ait özelliklerin belirlediği (idealist görüş) inancına varıyor. Artık bu kimse için karşılıklı aksiyonun kısır çemberinden kurtulmak kolaydır. Böylece, o, sosyal gelişme üstüne az çok tutarlı ve konsekan bir teori kurar. Ama, araştırmalarını sürdürdüğünde, belki, daha sonra, yanlış bir yol tuttuğunu ve insanların entelektüel gelişmesinin tekmil sosyal hareketin ilk sebebi sayılamıyacağını görecektir.

Fakat, bu kimse hatâsının bilincine varmakla birlikte, entelektüel faktörün üstünlüğüne geçici olarak inanmanın kendisine fayda sağlamış olduğunu da şüphesiz farkedecektir, çünkü aksi takdirde karşılıklı aksiyonun ölü noktasını aşamaz, sosyal olayların anlaşılması yolunda bir adım bile ilerliyemezdi.

Tarihî-sosyal gelişmenin faktörleri arasında bir hiyerarşi kurmak için yapılan bu girişimleri mahkûm etmek haksızlık olur. Bu girişimler, bir dönemde, bizzat faktörler teorisi gibi zorunlu bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi bütün öteki materyalistlerden daha tam ve daha iyi bir şekilde tahlil eden Antonio Labriola

çok doğru olarak:

Tarihî faktörler... — diyor — hakikate oranla çok az, ama alelâde hatâya oranla çok fazla bir şey ifade eder.

Faktörler teorisinin bilime faydası olmuştur.

Tarihî-sosyal faktörlerin ayrı ayrı incelenmesi; eşyanın zahirî hareketini aşmıyan başka her ampirik inceleme gibi, gözlem vasıtalarının mükemmelleştirilmesine ve sun'î bir şekilde soyutlanan olaylarda, bu olayları sosyal *kompleks*'e bağlıyan kilit taşlarının bulunmasına hizmet etmiştir.

Uzmanlaşmış sosyal bilimlerin bilinmesi, bugün insanlığın geçmişinin herhangi bir parçasını yeniden canlandırmak istiyen herkes için zorunludur. Filoloji olmasa tarih ilerliyebilir mi? Roma hukukunun aklın icabı olduğuna inanan dar düşünceli romanistler bilime birçok hizmetlerde bulunmamışlar mıdır?

Fakat, vaktiyle o kadar haklı, o kadar yararlı olan faktörler teorisinin bugün artık eleştiriye dayanır tarafı kalmamıştır. Bu teori, sosyal insanın faaliyetini parçalar, bu faaliyetin farklı yanlarını ve çeşitli görünüşlerini ayrı güçler haline, güya toplumun tarihî hareketini belirleyen güçler haline getirir. Sosyal bilimler tarihinde bu teori, farklı fizik güçler teorisinin tabiî bilimlerde oynamış olduğu role benzer bir rol oynamıştır. Tabiî bilimlerdeki ilerlemeler, sözü geçen güçlerin *birliği* teorisine, modern enerji teorisine varmıştır. Sosyal bilimlerdeki ilerlemeler de, aynı şekilde, sosyal analiz ürünü olan faktörler teorisinin yerine, *sosyal hayat hakkında sentetik bir anlayış*'ın geçmesi sonucuna varmamazlık edemezdi.

Sosyal hayat hakkındaki sentetik anlayış, hiç de çağdaş diyalektik materyalizme özgü bir şey değildir. Biz bu anlayışı Hegel'de de bulabiliriz. Hegel, tarihî-sosyal süreci tümüyle, sosyal insanın faaliyetlerinin bütün veçhelerini, bütün tezahürlerini — ki bunlar, soyut düşünen kimselere birbirinden ayrı faktörler olarak gözükür — içerecek şekilde ele almak ve bu süreci bilimsel bir şekilde izah etmek istiyordu. Fakat, "mutlak idealist" olan Hegel için, sosyal insanın faaliyeti evrensel esprinin özellikleriyle

izah olunmaktaydı. Bu özellikler bir kere ortaya konuldu mu, bütün insanlık tarihi "bizatihen" ortaya konulmuş demektir; onun nihaî sonuçları da öyle... Hegel'in sentetik anlayışı aynı zamanda *teleolojik* (*gayeci*) idi. Modern diyalektik materyalizm sosyal bilimleri teleolojiden kesin olarak arındırmıştır.

Modern diyalektik materyalizm, insanların kendi tarihlerini bizzat yaptıklarını, ancak bunu hiç de önceden çizilmiş bir ilerleme yolunu izlemiş olmak için yapmadıkları gibi, şu ya da bu soyut (Labriola metafizik, diyor) evrimin kanunlarına uymak zorunda oldukları için de yapmadıklarını göstermiştir. İnsanlar kendi tarihlerini, ihtiyaçlarını tatmine çalışarak yaparlar. Ve bilim, bu ihtiyaçları tatmine yarayan çeşitli vasıtaların insanların sosyal ilişkileri ve spiritüel faaliyetleri üzerine nasıl etki yaptığını bize açıklamalıdır.

Sosyal insanın ihtiyaçlarının tatmin vasıtaları ve — büyük ölçüde olmak üzere — bizzat bu ihtiyaçların kendisi, sosyal insanın tabiatı az çok kendisine tâbi kılmasına yarayan âletlerin özellikleri tarafından belirlenir. Başka bir deyişle, bu vasıtaları ve bu ihtiyaçları belirleyen, sosyal insanın üretim güçleridir. Üretim güçlerinin durumundaki her önemli değişiklik, insanların sosyal ilişkileri ve keza ekonomik ilişkileri üzerinde akisler uyandırır. Çeşitli cinsten ve çeşitli türden idealistler için ekonomik ilişkiler *insan tabiatı*'nın fonksiyonu olduğu halde, diyalektikçi metaryelistler bu ilişkilerin *toplumun üretim güçleri*'nin fonksiyonu olduğu düşüncesindedirler.

Demek oluyor ki, diyalektikçi materyalistler, sosyal gelişmenin faktörlerinden, bu köhnemiş fiksiyonları eleştirmekten gayrı bir maksatla bahsetmeye kendilerini yetkili gördükleri takdirde, her şeyden önce, *ekonomist* denilen materyalistlere "hâkim" faktörlerinin ne kadar *değişken* bir şey olduğunu göstermelidirler. Toplumun bütün diğer ekonomik organizasyon şekilleri, insan tabiatı üzerine yapılan az ya da çok şiddetli bir baskının ürünü olacak, ama bir tek ekonomik rejim bu insan tabiatına uygun düşecek... Modern materyalistler böyle bir ekonomik rejim tanımazlar. Modern materyalistler, belli bir anda üretim

güçlerinin durumuna uygun düşen *her* ekonomik rejimin insan tabiatına da uygun olduğunu öğretirler. Ve, bilmukabele, bir ekonomik rejim üretim güçleriyle çelişkiye girer girmez, insan tabiatının icaplarıyle zıtlaşmaya başlar. Demek ki, "hâkim faktör"ün kendisi de başka bir "faktör"e *tâbi* bulunmaktadır. Bu durumda, onun "*hâkim*" faktör olduğu söylenebilir mi?

Bu hale göre, diyalektikçi materyalistlerle, kendilerine hiç de haksız sayılmıyacak şekilde *ekonomici* materyalist adı verilenlerin, birbirlerinden bir uçurumla ayrıldıkları apaçıktır. Peki, Kareyev, Mihaylovski, Krivenko (1) beylerle ötekilerinin, bütün o akıl ve bilgi dolu kişilerin, daha az zaman önce, başarısız olduğu ölçüde gayretkeşçe hücumlarına mâruz kalan, hiç sevilmeyen bir üstadın hiç sevilmeyen şâkirtleri acaba hangi tandansa mensuptular? Eğer yanılmıyorsam, "şâkirtler" tamâmen diyalektik materyalizm görüşünü kabul ediyorlardı. Öyleyse, Kareyev, Mihaylovski, Krivenko beylerle akıl ve bilgi dolu diğer zevat niçin onlara *ekonomici* materyalistlerin fikirlerini yamıyor ve akıllarınca ekonomik faktöre aşırı bir önem verdikleri için onlara karşı ateş püskürüyorlardı? Tahmin edileceği gibi, bu akıl ve bilgi dolu kişilerin bu şekilde davranmış olmalarının sebebi, mâhut ekonomici materyalistlerin kanıtlarını çürütmenin, diyalektikçi materyalistlerin kanıtlarını çürütmekten daha kolay olmasıdır. Fakat, "şâkirtler"e karşı olan bilginlerin, diyalektikçi materyalistlerin fikirlerini yanlış anlamış olmaları da muhtemeldir. Hattâ bu daha da akla yakın bir ihtimaldir.

Belki bize itiraz olarak, bazen bizzat "şâkirtler"in kendilerine "ekonomici materyalist" adını verdiklerini ve "ekonomik materyalizm" sözünü ilk kez bir Fransız "şâkirt"in (2) kullanmış olduğunu söyliyeceklerdir. Evet ama, ne Fransız, ne de Rus şâkirtler "ekonomik materyalizm" sözüne hiçbir zaman bizim popülist ve sübjektivistlerin ona verdikleri anlamı vermemişlerdir. Burada,

---

(1) K r i v e n k o S. N. (1847-1907).— Popülist bir Rus püblisisti. (N. R.)

(2) Paul Lafargue'ın broşürüne telmihte bulunuluyor: *Karl Marx'ın ekonomik materyalizmi*. Paris, Oriol, 1884.

bay Mihaylovski'ye göre, Louis Blanc ile bay Jukovski'nin (1) bizim bugünkü maddeci tarih anlayışı taraftarlarıyle aynı derecede birer "ekonomici materyalist" olduklarını hatırlatmakla yetinelim. Fikir karışıklığının bundan fazlası can sağlığı.

IV

Sosyal bilimlerden her türlü teleolojiyi atıp, sosyal insanın faaliyetini, onun ihtiyaçlar'ıyle ve bu ihtiyaçları tatmine yarayan belli bir anda mevcut vasıtalar ve metotlarla açıklayan diyalektik materyalizm (2), böylece ilk kez sosyal bilimlere, kardeş tabiat bilimlerinin onun karşısında sık sık sahip olmakla övündükleri "sağlamlık"ı temin ediyor. Denilebilir ki, toplum biliminin kendisi de böylece bir *tabiî* bilim halini alıyor: Labriola, "bizim doktrinimiz tarihi *tabiatlaştırmaktadır*" diyor, haklı olarak. Bu hiç de onun gözünde, biyoloji alanının sosyal bilimlerin alanıyle karıştığı anlamına gelmemektedir. Labriola, uzun zamandan beri "birçok düşünürün ve özellikle sosyolojinin avukatlarıyle lâf ebelerinin zihnini... bir salgın hastalık gibi istilâ etmiş" ve moda haline gelerek hattâ siyaset adamlarının dili üzerinde bile etkisini göstermiş olan "*politik ve sosyal darwincilik*"in ateşli bir muarızıdır.

İnsanın bir hayvan olduğu ve diğer hayvanlara akrabalık bağlarıyle bağlı bulunduğu şüphesizdir. İnsan, aslı itibarıyle, asla imtiyazlı bir varlık değildir. İnsan organizmasının fizyolojisi,genel fizyolojinin ancak özel bir halidir. İnsan, her şeyden önce, tıpkı başka hayvanlar gibi, kendisini saran ve henüz onun değiştirici aksiyonuna mâruz kalmamış olan tabiî çevrenin tamamıyle etkisi altında bulunur. İnsan, hayat mücadelesi sırasında bu çevreye intibak etmek zorunda kalmıştır. Labriola'ya göre ırklar, birbirlerinden fizik alâmetlerle — beyaz ırk, siyah ırk, sarı ırk gibi — ayrılmaları bakımından, tabiî çevreye bu — *doğrudan*

(1) Jukovski J. G. (1882-1907).— Rus ekonomisti ve "Karl Marx ve Sermaye hakkındaki kitabı" başlıklı bir makalenin yazarı. Jukovski bu makalesinde Marx'ı "çürütmeye" çalışıyordu. (N. R.)

(2) Labriola, Engels'ten aldığı "tarihî materyalizm" deyimini kullanıyor.

doğruya — intibakın sonucudurlar ve ikinci dereceden tarihî-sosyal formasyonlar, yani milletler, kavimler oluşturmazlar. İlkel sosyal içgüdü ile cinsel seleksiyonun ilk tohumları da yine hayat mücadelesi sırasında tabiî çevreye intibaktan doğar.

Fakat, "ilkel insan"ın nasıl bir varlık olduğu hakkında biz ancak tahminlerde bulunabiliriz. Gerek bugün yeryüzünde yaşıyan, gerekse güvenilebilir kâşifler tarafından evvelce müşahede edilmiş olan insanlar, kelimenin hakikî anlamıyle hayvanca yaşayışın insanlık için sona ermiş olduğu andan hayli uzaklaşmış durumdadırlar. Meselâ, İrokualar, Morgan (1) tarafından tetkik ve tasvir edilmiş olan *gens materna*'ları (2) ile, *sosyal* gelişmenin nispeten çok ileri bir safhasındadırlar. Şimdiki Avustralyalılar da, yalnız bir dile (ki biz buna her türlü sosyal-hayatın şartı ve vasıtası, sebebi ve sonucu diyebiliriz) sahip olmakla, ateşi kullanmasını bilmekle kalmayıp, belirli bir rejim altında toplum halinde yaşamakta, kendilerine özgü âdetlere ve kurumlara mâlik bulunmaktadırlar. Avustralyalı kabilenin bir arazisi, av yöntemleri, savunma ve hücum araçları vardır; zahire saklamak için kap kacak kullanır, vücut süslemek için bazı operasyonlar yapar. Kısacası, Avustralyalı bile çocukluğundan beri intibak ettiği *yapma* bir çevre — henüz ilkel de olsa, yapma bir çevre — içinde yaşar. Bu yapma çevre — sosyal çevre — yeni bir ilerlemenin zorunlu şartıdır. Kabilenin vahşet veya barbarlık derecesinin ölçüsünü bu çevrenin gelişme derecesi verir.

Bu ilk sosyal formasyon, insanlığın *tarihöncesi çağı*'na tekâbül eder. Tarihî hayatın başlangıcı, daha gelişmiş bir yapma çevreyi ve insanın tabiat üzerinde çok daha büyük bir iktidarını şart koşar. Tarihî gelişme yoluna yeni giren toplumlarda bile bu kadar kompleks olan sosyal ilişkiler, gerçekte, kesinlikle tabiî çevrenin doğrudan etkisiyle şartlandırılmış değildirler. Bu

(1) Morgan Lewes (1818-1881).— Amerikalı etnograf. İlkel toplumların bilimsel bir şekilde incelenmesi işinin öncüsü. Morgan'ın ana eseri olan *Kadim toplum* (*Ancient Society*, Londra, 1877) ile onun ilkel toplumlar hakkındaki diğer etütlerinin kritik bir tahliline dayanaraktır ki, Engels, *Ailenin, özel, mülkiyetin ve devletin menşei* adlı kitabını yazmıştır. (N. R.)

(2) Anaşahlık rejimi. (Fr. çev.)

ilişkiler, bazı iş âletlerinin icadını, birçok hayvan türlerinin insancıllaştırılmasını, bazı madenlerin çıkarılmasını, ilh... şart koşar. Bu üretim araçları ve tarzları, hal ve şartlara göre çok farklı şekilde değişmiştir. Bunlarda bazen bir ilerleme, bazen bir durgunluk, hattâ bazen de bir gerileme görülebilir, ama bu değişiklikler hiçbir zaman insanları sırf hayvanî, yani doğrudan doğruya tabiî çevrenin etkisine tâbi bir hayata geri götürmemiştir.

Şu halde, tarih biliminin birinci ve başlıca konusu, yapma zeminin, bunun kaynağının ve kompozisyonunun, tagayyür (altérations) ve tahavvüllerinin (transformations) belirlenmesi ve araştırılmasıdır. Bütün bunların tabiatın bir kısmından ve uzantısından başka birşey olmadığını söylemek, fazla soyut ve fazla jenerik karakteri dolayısıyle, hiçbir anlamı olmayan bir söz söylemek olur (1).

Labriola, "politik ve sosyal darwincilik" kadar, maddeci tarih anlayışını genel evrim teorisine bağlamak için "lûtufkâr diletanlar" tarafından yapılan girişimleri de mahkûm ediyor. Labriola'nın sert, ama doğru bir deyişiyle genel evrim teorisi birçok kimse için bir metafizik mecazdan başka birşey değildir. Labriola, "lûtufkâr diletanlar"ın, materyalist tarih anlayışını Auguste Comte veya Spencer felsefesinin himayesi altına koymak hususunda gösterdikleri safdilce gayretkeşlikle de alay ediyor: bu, "en kararlı hasımlarımızı, müttefiklerimiz diye göstermektir" diyor.

Diletanlarla ilgili olarak yapılan bu belirtme, hiç şüphesiz, *Spencer, Darwin v e Marx* başlıklı pek sathî bir eserin — *Sosyalizm ve pozitif bilim* (2) adıyle fransızcaya çevrilmiştir — yazarı olan profesör Enrico Ferri'yi hedef almaktadır.

V

Demek ki, insanlar kendi tarihlerini kendileri, ihtiyaçlarını tatmine çalışarak yaparlar. Bu ihtiyaçların başlangıçta tabiat ta-

(1) *Denemeler*, s. 144.
(2) Roma, 1894. Çev., Paris, Giard et Brière, 1896.

rafından doğurulduğu apaçıktır. Fakat, daha sonra bunlar, yapma çevrenin özellikleriyle orantılı olarak, nicelikçe ve nitelikçe büyük ölçüde değişikliğe uğrarlar. İnsanların sahip bulundukları üretim güçleri, onların bütün sosyal ilişkilerini şartlandırır. Üretim güçlerinin durumu, her şeyden önce, sosyal ilişkileri, üretim süreci içinde insanlar arasında kurulan ilişkileri, başka bir deyişle *ekonomik ilişkiler*'i belirler. Bu ilişkiler, pek tabiî olarak, bazı menfaatler yaratır ve bu menfaatler ifadesini *hukuk*'da bulur. Labriola, "her hukuk kuralı belirli bir menfaatin âdet, otorite veya kanunla [judiciaire] korunmasıdır" diyor. Üretim güçlerinin gelişmesi, toplumun sınıflara bölünmesini doğurur. Sınıfların menfaatleri, yalnız birbirlerinden farklı olmakla kalmaz, fakat birçok bakımdan — hem de esaslı birçok bakımdan — birbirlerine taban tabana zıttır. Bu menfaat zıtlığı çatışmalara, sınıflar arasında mücadeleye yol açar. Bu mücadele, *gens* organizasyonunun yerine, görevi hâkim menfaatleri korumak olan *devlet*'in geçmesi sonucuna varır. Nihayet, üretim güçlerinin [gelişme] seviyesi tarafından şartlandırılan sosyal ilişkilerin temeli üzerinde, câri *ahlâk*, yani insanların her günkü yaşayışlarında uydukları ahlâk teessüs eder.

Böylece, bir halkın politik rejimi ve ahlâkı, o halkın kendi ekonomik ilişkileri tarafından *dolaysızca* ve *direkt olarak* şartlandırılır. Yine bu ilişkiler, bu sefer *dolaylı* ve *endirekt* olmak üzere, bütün düşünce ve hayalgücü yaratışlarını: sanatı, bilimi, vs... şartlandırır.

Belli bir ülkede bilimlerin ve sanatların tarihini anlamak için, o ülkenin ekonomisini bilmek elvermez. Ekonomiden *sosyal psikoloji*'ye geçmeyi bilmek lâzımdır. Sosyal psikoloji dikkatle incelenip anlaşılmadan ideolojilerin tarihi hakkında materyalist bir izah yapmaya imkân yoktur. Bu söylenenler, kendi öz kanunlarına göre gelişen ve sosyal hayatta tezahür eden bir kolektif ruhun veya bir kolektif millî "espri"nin bulunduğu anlamına elbette gelmez. "Böyle bir şey hâlis mistisizmdir", diyor Labriola. Bir materyalist için bu hususta, ancak belirli bir ülkenin bir sosyal sınıfına belli bir anda hâkim olan duygular ve fikirler söz konusu

olabilir. Bu duygular ve fikirler sosyal ilişkilerin ürünüdür. Labriola, insanların sosyal yaşayış şekillerinin, onların bilinç şekilleri tarafından belirlenmeyip; aksine, insanların bilinç şekillerinin, onların yaşayış şekilleri tarafından belirlendiğine kesin olarak inanıyor. Fakat, beşerî bilinç şekilleri, sosyal hayat tarafından yaratılıp bir kere ortaya çıktılar mı, tarihin tamamlayıcı kısmı halini alırlar. Tarihî bilimler, toplumun anatomisini yapmakla yetinmezler; bu bilimler, hayalgücü emeğine kadar, ve hayalgücü emeği de dahil olmak üzere, sosyal ekonomi tarafından *doğrudan doğruya veya dolayısıyle şartlandırılan olayların tümünü* sinelerinde toplarlar. Hiçbir tarihî olay yoktur ki, kökü toplumun ekonomisinde bulunmasın. Ama, belli bir bilinç halinin tekaddüm, refakat veya takip etmediği bir tarih olayının bulunmadığı da aynı derecede doğrudur. Sosyal psikolojinin büyük önemi buradan gelir. Hukukî ve siyasî kurumlar tarihinde onun hesaba katılması gerektiği gibi, o olmaksızın edebiyat, sanat, felsefe ve ilh... tarihinde bir adım ilerlemeye imkân yoktur.

Meselâ, bir eserin Rönesans esprisini sadık bir şekilde dile getirdiğini söylediğimiz zaman, bu, söz konusu eserin sosyal hayata rengini veren sınıflarda o zaman hâkim olan espriye mükemmelen uygun düştüğü anlamına gelir. Sosyal ilişkiler değişmeden kaldığı sürece, sosyal psikoloji de değişmez. İnsanlar, [mevcut] inanışlara, fikirlere, düşünce tarzlarına, estetik ihtiyaçlarının mevcut tatmin vasıtalarına alışırlar. Fakat, üretim güçlerinin gelişmesi, toplumun ekonomik yapısında ve dolayısıyle sosyal sınıflar arasındaki ilişkilerde önemi pek az da olsa bazı değişikliklere sebep oldu mu, bu sınıfların psikolojisi de değişir ve bununla birlikte "zamanın esprisi" ve "milletin karakteri" değişikliğe uğrar. Bu değişiklik, yeni dinî inanışların veya yeni felsefî fikirlerin, sanatta yeni eğilimlerin veya yeni estetik ihtiyaçların ortaya çıkmasında ifadesini bulur.

Labriola, cedlerden miras alınan ve ancak gelenek sayesinde varlığını koruyan fikir ve eğilimler *kalıntı*'sının da ideolojilerde çoğu kez büyük bir rol oynadığını unutmamak gerektiğini ve bunlarda [ideolojilerde] ayrıca tabiatın etkilerine de rastlandığını

belirtiyor.

Yapma çevre, yukarıda gördüğümüz gibi, tabiatın sosyal insan üzerindeki etkisini muazzam ölçüde değiştirir. Böylece, bu etki *doğrudan doğruya* iken, *dolaylı* hale gelir; ama yine de vardır. Her kavmin mizacında tabiî çevrenin etkisinden ileri gelen bazı özellikler yaşar ve bu özellikler bir dereceye kadar transformasyona uğramakla beraber, hiçbir zaman tabiî çevreye intibakla büsbütün ortadan kalkmaz. Bir kavmin mizacına ait bu özellikler *ırk* denilen şeyi meydana getirir. Irk, bazı ideolojiler — meselâ sanat — üzerinde itiraz götürmez bir etki yapar. Irkın bu etkisi, ideolojilerin bilimsel izahını büsbütün güçleştirir.

VI

Sosyal fenomenlerin, toplumun ekonomik yapısına tâbi olduğuna ve toplumun ekonomik yapısının da üretim güçlerinin durumu tarafından şartlandırıldığına dair Labriola'nın fikirlerini oldukça etraflı ve umarız ki oldukça doğru bir şekilde anlatmış bulunuyoruz. Çoğu halde Labriola ile tamamen hemfikiriz. Fakat, onun bazı fikirleri bizde şüpheler uyandırıyor. Onun için, bu noktalar üzerinde bazı belirtmeler yapacağım.

En başta şunu belirtelim: Labriola'ya göre devlet, bir sosyal sınıfın diğer bir ya da birkaç sınıf üzerinde hâkimiyet icra etmesine yarıyan organizasyondur. Bu doğru. Fakat, bu hükmün bütün hakikati içerdiği söylenebilir mi? Çin ve eski Mısır gibi devletlerde uygarca hayat, büyük nehirlerin akışını ve taşkınlarını düzene koyan son derece karmaşık geniş işler yapılmadığı takdirde imkânsızdı. Dolayısıyle, bu devletlerin doğuşu, büyük ölçüde, sosyal üretim sürecinin gereklerinin dolaysız etkisiyle açıklanabilir. Bu ülkelerde, gerek devlete dahil kabileler — ki bunlar, çoğu kez, etnografik asılları bakımından birbirlerinden çok farklı idiler — *içinde*, gerekse kabileler *arasında*, derecesi az ya da çok olmak üzere, daha tarihöncesi zamanlarda bile muhakkak ki bir eşitsizlik vardı. Fakat, bu ülkelerin tarihinde gördüğümüz hâkim sınıflar, az çok üstün sosyal durumlarını, işte sosyal üretim süreci

gereklerinin doğurduğu bu politik organizasyon sayesinde ele geçirmişlerdir. Şüphe yok ki, Mısır'da rahipler kastı, hâkimiyetini, sahip olduğu bilgilerin — bu bilgiler ilkel de olsa — Mısır'ın bütün tarım sistemi için arzettiği muazzam öneme borçluydu (1). Batıda — tabiî, Yunanistan da dahil olmak üzere — sosyal üretim sürecinin (ki bu ülkelerde çok geniş bir sosyal organizasyonu gerektirmemekteydi) âcil ihtiyaçlarının, devletin doğuşu üzerinde herhangi bir etkisini müşahede etmiyoruz. Fakat, burada dahi devletin doğuşu, büyük ölçüde, toplumun üretim güçlerinin gelişmesi sonucunda meydana çıkan sosyal iş bölümü ihtiyacına hamledilmelidir. Bu durum, elbette devletin, aynı zamanda, imtiyazlı bir azınlığın hâkimiyetini sağlıyan bir organizasyon olmasına engel teşkil etmemiştir (2). Fakat, devletin tarihî rolü hakkında hatâlı ve çok dar bir anlayıştan kaçınmak isteniliyorsa, bu hususun daima göz önünde tutulması gerekir.

Şimdi, Labriola'nın, ideolojilerin tarihî gelişmesi hakkındaki fikirlerine geçelim. Labriola'ya göre, bu gelişmenin, ırkî özelliklerin aksiyonu ve, daha genel olarak, tabiî çevrenin insanlar üzerindeki etkisi dolayısıyle karmaşık bir hal aldığını gördük. Yazarımızın, fikrini misallerle destekleyip aydınlatmaya gerek görmemiş olması, son derece teessüfe şayandır. O zaman onu anlamamız daha kolay olurdu. Fakat, her ne olursa olsun, yazarın bu fikrini, anlatıldığı şekliyle kabul etmemize doğrusu imkân yoktur.

Amerika Kızıl Derilileri'nin, tarihöncesi zamanlarda Yunan takımadalarında veya Baltık kıyılarında oturan kavimlerle aynı

(1) Kalde kırallarından biri şöyle der: "insanların iyiliği için nehirlerin sırlarını inceledim... Çöllere sular götürdüm; onlarla çöllerin kurak çukurlarını doldurdum... Çöllük vadileri suladım; onlara feyiz ve bereket verdim. Onları mutluluk yuvası yaptım". Doğulu devletin, sosyal üretim sürecinin organizasyonundaki rolü burada biraz abartmalı bir dille de olsa sadakatle çizilmiştir.

(2) Aynı durum, devletin bazen bir kavmin başka bir kavim tarafından mağlûp edilmesi sonucu olmasına da engel değildir. Bazı müesseselerin yerine başkalarının kurulmasında cebir ve şiddetin rolü çok büyüktür. Fakat, cebir ve şiddet bu ikame keyfiyetinin ne imkânını, ne de sosyal sonuçlarını izah edebilir.

ırktan olmadıkları apaçıktır. Bu bölgelerden herbirinde, ilkel insan muhakkak ki birbirinden çok farklı tabiî çevre etkilerine mâruz kalmıştır. Bu etki çeşitliliğinin, bu bölgelerdeki ilkel insanların henüz hiç gelişmemiş halde bulunan sanatlarına ait eserlerde kendini göstermesi beklenirdi. Oysa, hiç de böyle değildir. Yer yuvarlağının, birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, her tarafında ilkel insanın aynı gelişme safhalarına, sanatın aynı gelişme safhaları tekabül eder. Taş devri sanatı, demir devri sanatı vardır: ama beyaz ırk sanatı, sarı ırk sanatı, vs. yoktur. Üretim güçlerinin durumu ayrıntılara kadar her yerde kendisini gösterir. Başlangıçta, meselâ çömlekçilikte, ancak düz veya kırık hatlara, dörtköşelere, haçlara, zigzaglara, vs. rastlıyoruz. İlkel sanat bu tür süsleri daha da ilkel olan zanaatlardan: dokumacılıktan, örücülükten alır. Bronz çağında, her türlü geometrik şekli almaya elverişli madenlerin işlenmeye başlamasıyle birlikte, süsleme sanatında eğri hat meydana çıkar; ve, nihayet, hayvanların insancıllaştırılması, onların — en başta atın — tasvir edilmesine yol açar (1).

Gerçi, insanın tasviri konusunda, ırkî özellikler ilkel sanatçıya özgü "güzellik ideali" üzerine etki yapmaktan geri kalmaz. Bilindiği gibi, her ırk, özellikle sosyal gelişmenin ilk safhalarında, kendisini ırkların en güzeli telâkki eder ve en başta onlardan ayrıldığı yanlarıyle gururlanır (2). Fakat, önce, her ırkın estetiğine ait bu özellikler — sabit kaldıkları sürece — sırf kendi etkileriyle sanatın gelişme seyrini değiştiremezler. Sonra da, bunlar ancak belli bazı şartlar içinde varlıklarını devam ettirirler. Bir kavim, daha gelişmiş bir başka kavmin üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı mı, onun ırkî izzetinefsi kaybolur ve o, o vakte kadar gülünç, hattâ ayıp ve rezilce saydığı yabancı zevkleri taklit etmeye başlar. Vahşi için durum, tıpkı uygar toplumda köylü için olduğu gibidir. Köylü, önce kentlilerin örf ve âdetleri, kıyafetleri ile alay eder; ama, sonra şehrin köy üzerindeki hâkimiyeti kendini

(1) Bu konuda W i l h e l m L ü b k e'nin *Sanat tarihi üzerine deneme*'sinin önsözüne bakınız. Koëller çevirisi. Paris, Rouen. 1886-7.

(2) Bkz. D a r w i n. *Descent of Man*, Londra, 1883, s. 582-585. 2. bas. Barbier çevirisi. Paris, Reinwald, 1881.

belli edip kesinlik kazandıkça, elinden geldiği kadar onları taklit etmeye çalışır.

Tarihî denilen kavimlere gelince, her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, *ırk* kelimesi bu kavimler için ne kullanılabilir, ne de kullanılmalıdır. Bu kavimler içinde, saf ırk denilebilecek bir tane bile tanımıyoruz. Bunların hepsi de, çeşitli etnik unsurların derin bir karşımı, uzun bir kruvazmanı ürünüdür.

Haydi bundan sonra gelin de, "ırk"ın şu ya da bu kavmin ideolojisinin tarihi üzerindeki etkisini belirleyin bakalım!

İlk bakışta, tabiî çevrenin bir kavmin mizacı ve dolayısıyle entelektüel ve estetik gelişmesi üzerine etkide bulunduğu fikrinden daha basit ve daha doğru bir şey olamazmış gibi görünür. Fakat, bu fikrin yanlışlığını görmesi için, Labriola'nın kendi ülkesinin tarihini hatırlaması yeterdi. Bugünkü İtalyanlar eski Romalılar'la aynı tabiî çevre içinde yaşıyorlar; öyleyken, Menelik'e haraç ödeyenlerin "mizacı" ile Kartaca'nın yavuz fatihlerinin mizacı birbirine ne kadar az benziyor! Meselâ, İtalyan sanatı tarihini İtalyanlar'ın mizacıyle açıklamaya kalkışsaydık, çok geçmeden şaşkınlığa uğrar; ayrıca, bu mizacın da İtalyan yarımadasının farklı kısımlarında, farklı devirlerde bu kadar derin değişikliklere uğramasını gerektirmiş olan sebeplerin neler olduğunu kendi kendimize sormak zorunda kalırdık.

VII

Rus edebiyatının Gogol dönemi üzerine denemeler yazarı (1), J. S. Mill'in *Ekonomi politiğin prensipleri*'nin birinci kitabı için kaleme aldığı notlardan birinde şöyle der:

Irkın asla bir önemi olmadığını söylemiyeceğiz: tabiî ve tarihî bilimlerin gelişme derecesi, çoğu halde, kesin olarak: şurada falan unsurdan hiç yoktur, dememizi mümkün kılacak bir tahlil dakikliğine henüz varmış değildir. Kim bilir? Belki de şu kalemin içinde bir platin zerresi bulunmaktadır. Bu, mutlak bir kesinlikle reddedilemez. Bilinen tek şey,

(1) Yazar burada büyük Rus bilgini ve eleştiricisi N. Çernişevki'yi kastetmektedir. (Bkz. s. 218, not 2). (N. R.)

kimyasal analizin bu kalemde, platin olmadığı şüphe götürmeyen pek büyük sayıda zerreler bulunduğunu, kalemin terkibine girebilecek platin miktarının büsbütün önemsiz bir miktar olacağını; ve şayet platin mevcut olsa bile, pratikte bunun hesaba katılmıyabileceğini göstermekte olmasıdır... Pratikte, bu kalemi alelâde bir çelik kalem olarak telâkki ediniz. Bunun gibi, pratikte insanların ırkına önem vermiyerek, onları yalnızca insan olarak telâkki ediniz... Bir kavmin falan halde değil de, filân halde bulunmasında, ırkının herhangi bir şekilde dahli olabilir. Bu, mutlak bir kesinlikle inkâr edilemez; tarihî analiz henüz sağlam, matematik bir dakikliğe erişmemiştir. Tıpkı günümüzde uygulandığı şekliyle kimyasal analizden sonra olduğu gibi, tarihî analizden sonra da küçük, pek küçük bir *residuum*; daha ince araştırma araçlarına, bilimin bugünkü durumunda henüz elimizde bulunmıyan araçlara ihtiyaç gösteren bir tortu kalır. Fakat, bu tortu ufacık bir tortudur. Her kavmin şimdiki durumunun oluşumunda tabiî ırkî niteliklerden bağımsız hal ve şartların aksiyonu o kadar büyüktür ki, bir kavmi ayıran bu özel nitelikler mevcut olsa bile, bunlara ancak pek küçük, ufacık, mikroskopik bir aksiyon alanı kalır.

Labriola'nın insanlığın spiritüel gelişme tarihi üzerinde ırkın etkisi hakkında yazdıklarını okurken yukarıdaki satırları hatırladık. *Gogol dönemi üzerine denemeler* yazarı, ırkın rolü ile özellikle pratik bakımdan ilgilenmiştir. Fakat teorik araştırmalarla uğraşan herhangi bir kimsenin de bu sözleri daima hatırda tutması gerekir. Bir kavmin spiritüel tarihinde bize anlaşılmaz görünen her şeyi ırka atfetmek gibi kötü bir huydan nihayet vazgeçecek olursak, sosyal bilimler için bu çok büyük bir kazanç olacaktır. Kavimlerin spiritüel tarihlerinde ırkî özelliklerin de bir rol oynamış olması mümkündür. Fakat, bu hipotetik rol, muhakkak surette o kadar küçük olmuştur ki, araştırmalarımızın çıkarı nâmına bunu hiç yokmuş gibi sayıp, şu ya da bu kavmin gelişmesinde müşahede edilen özelliklerde ırkî bir etkinin sonucunu görecek yerde, bu gelişmeyi meydana getiren özel tarih şartlarının ürününü görmek daha iyi olur. Birçok hallerde, bizi ilgilendiren özellikleri doğurmuş olan şartları göstermekten âciz kalacağımız muhakkaktır. Ama, bugün kendisini bilimsel araştırmaya teslim etmiyen şey, yarın edebilir. Irkî özellikleri ileri sürmek, araştırmayı asıl başlaması gereken yerde durdurmak demektir. Niçin Fransız şiirinin tarihi Alman şiirinin tarihinden farklıdır? Basit: Fransız kavminin mizacı, onun bir Lessing'e, bir

Schiller'e, bir Goethe'ye sahip olmasına elvermiyordu da ondan. Kurban olsunlar bu açıklamaya: şimdi her şey aydınlandı!

Labriola, hiçbir şey açıklamayan bu gibi açıklamalardan kimsenin kendisi kadar uzak olamıyacağını söyliyecektir. Haksız da olmıyacaktır. Çünkü, o, genel olarak, bu gibi açıklamaların dayanıksızlığını mükemmelen takdir etmekte ve misal olarak aldığımıza benzer problemlerin çözülmesi işine nasıl yanaşılması gerektiğini çok iyi bilmektedir. Ne var ki, Labriola ırkî özelliklerin kavimlerin spiritüel gelişmesini komplikeleştirdiğini kabul etmekle, okuyucularını vahim surette yanıltma tehlikesine düşmekte ve eski düşünce tarzına — tamamen tâli birkaç noktada da olsa — sosyal bilimler için zararlı bazı tavizler vermeye hazır olduğunu göstermektedir. Biz, uyarılarımızı işte özellikle bu gibi tavizlere karşı yapıyoruz.

İdeolojilerin tarihinde ırkın rolü hakkındaki anlayışı eleştirirken, bunun eski bir anlayış olduğunu söylememiz sebepsiz değildir. Bu anlayış, geçen yüzyılda pek yaygın olan ve bütün tarih akışını insan tabiatının özellikleriyle izah eden teorinin bir çeşidinden ibarettir. Maddeci tarih anlayışı bu teoriyle katiyen uyuşamaz. Yeni görüş tarzına göre, sosyal insanın tabiatı *sosyal ilişkiler*'le birlikte değişir. Dolayısıyle, insan tabiatının genel özellikleri tarihi izah edemez. Materyalist tarih anlayışının ateşli ve imanlı taraflısı olan Labriola, buna rağmen, eski anlayışın da belli bir ölçüde — gerçi çok küçük bir ölçüde — doğru olduğunu kabul ediyor. Ama, Almanlar'ın haklı olarak söyledikleri gibi: "A'yı diyen B'yi de demek zorundadır". Labriola, bir halde eski anlayışın doğruluğunu kabul etmekle, başka bazı hallerde de bunu kabul etmek zorunda kalıyor. Bu iki zıt anlayışı birleştirmenin, Labriola'nın teorisinin tutarlılığına zarar vermemezlik edemiyeceğini söylememize bilmem gerek var mı?

VIII

Her toplumun organizasyonunu onun üretim güçlerinin durumu belirler. Üretim güçlerinin durumu değiştiği takdirde, sosyal

organizasyon da er ya da geç mutlaka değişmek zorunda kalır. Demek oluyor ki, üretim güçlerinin gelişmekte olduğu her yerde, sosyal organizasyon istikrarsız bir denge halinde bulunur. Labriola, insanları entelektüel durgunluktan koruyan şeyin, işte bu istikrarsızlık ve bunun doğurduğu sosyal hareketler ile sosyal sınıfların mücadelesi olduğunu çok doğru bir şekilde kaydediyor. Ünlü bir Alman iktisatçısının (1) fikrini tekrarlıyarak, antagonizma ilerlemenin başlıca sebebidir, diyor Labriola. Fakat, bunu der demez de bir ihtiraz kaydı ileri sürüyor. Labriola'ya göre, insanların, kendi durumları hakkında daima ve bütün hallerde açık bir bilinç sahibi olduklarını ve bu durumun önlerine koyduğu ödevleri net olarak gördüklerini sanmak büyük bir hatâ olur. "Bu, diyor Labriola, ihtimal dışı olan, hattâ mevcut olmıyan bir şeyi düşünmektir."

Bu ihtiraz kaydına dikkat etmesini okuyucudan rica ederiz. Bakın, Labriola düşüncesini nasıl geliştiriyor:

Hukuk şekilleri, siyasî aksiyonlar ve sosyal organizasyon girişimleri, tıpkı şimdi de olduğu gibi, bazen başarılı, bazen hatâlı, yani nispetsiz ve uygunsuz olmuştur. Tarih hatâlarla doludur. Bu demektir ki, her şey bir zorunluluk yüzünden meydana gelmiş olduğu halde — çünkü, bir güçlüğü yoluna koymak, belli bir probleme çözüm bulmak vs., zorunda kalan kimseler nispeten zekâ sahibi idiler — ve tarihte her şeyin yeter bir sebebi bulunmasına rağmen, yine de orada her şey iyimserlerin kelimeye verdikleri anlamda mâkul bir şekilde cereyan etmemiştir. Bütün değişikliklerin belirleyici sebepleri, yani değişen ekonomik şartlar, bazen oldukça dolambaçlı yollardan olmak üzere, eninde sonunda elverişli hukuk şekillerini, uygun politik düzenleri ve az çok mükemmel sosyal intibak tarzlarını insanlara buldurmuştur ve buldurmaktadır. Fakat, akıllı hayvanın içgüdüsel bilgeliğinin bütün durumlar hakkında tam ve açık bir anlayış içinde kendisini *sic et simpliciter* (2) göstermiş ve göstermekte olduğu ve ekonomik durumdan bütün diğer durumlara doğru pek basit bir dedüktif yol takip etmekten başka bizim için yapacak iş kalmadığı sanılmamalıdır. Bilgisizlik — ki bu da ayrıca izah edilebilir — tarihin meydana geliş tarzının önemli bir se-

(1) Marx kastediliyor. (Bkz. s. 218, not 2.) (N. R.)
(2) Dosdoğru ve basitçe. (Tr. çev.)

bebidir. Bilgisizliğe ilâve olarak, hiçbir zaman büsbütün altedilememiş olan hayvanî duyguları, bütün ihtirasları, bütün adaletsizlikleri ve çeşitli ifsat şekillerini saymak gerekir. Bunlar insanın insan üzerindeki hâkimiyetini kaçınılmaz yapacak şekilde organize olmuş toplumun zorunlu ürünleridir ve insanın insan üzerindeki bu hâkimiyeti yalancılık, ikiyüzlülük, haddini bilmezlik, korkaklık ile daima birarada bulunmuştur ve bulunmaktadır. Biz, şimdiki toplumdan, onun çelişkilerinden çıkıp tarihî oluşum'un iç kanunları gereğince gelişerek sonuçta sınıf antagonizmalarından arınmış bir topluluk haline gelecek bir toplumu ütopyacılığa düşmeden düşünebiliriz ve nitekim düşünüyoruz da... Ama bu, şimdiye ya da geçmişe değil, geleceğe ait bir düşüncedir. Böylece düzene sokulacak olan üretim, şimdiyedek tarihte çok şekilli bir kaza ve kaderler sebebi olarak kendini gösteren tesadüfü hayattan silecektir (1).

Bütün bu söylenenlerde birçok doğru taraf var. Ama, hatâ ile garip bir surette karışan hakikat, burada oldukça kötü bir paradoks şeklini alıyor.

İnsanların, kendi sosyal durumlarını daima açıkça anlamaktan uzak olduklarını ve sosyal durumlarından çıkan ödevler hakkında daima açık bir idrake sahip bulunmadıklarını söylerken, Labriola muhakkak ki haklıdır. Fakat, o, bundan hareketle, bilgisizlik veya bâtıl inancı, birçok sosyal hayat şekillerinin ve birçok âdetlerin meydana çıkmasını gerektiren tarihî sebep olarak gördüğü zaman, farkında olmadan XVIII. yüzyıl Ansiklopedistlerinin görüş noktasına dönüyor. Bilgisizliği, "tarihin niçin falan yolu değil de filân yolu takip etmiş olduğunu" bize izah eden başlıca sebeplerden biri olarak göstermeden önce, bu kelimenin burada ne anlamda kullanılacağını belirtmek gerekirdi. Bunun kendi başına anlaşılacağını sanmak büyük bir hatâ olur. Hayır, bu, ne sanılabileceği kadar açık, ne de sanılabileceği kadar basittir. XVIII. yüzyıl Fransa'sını alınız. Tiers état temsilcileri arasında düşünen kimselerin hepsi de şiddetle özgürlüğü ve eşitliği özlerler. Bunun için, bunlar birçok köhnemiş sosyal müessese'nin kaldırılmasını isterler. Fakat, bu müesseselerin kaldırılması demek, kapitalizmin zaferi demekti. İmdi, kapitalizmi özgürlük ve

(1) *Denemeler*, s. 183-185.

eşitlik düzeni olarak adlandırmak — bugün artık iyice bildiğimiz gibi — güçtür. Bu yüzden, geçen yüzyılın (1) filozoflarınca güdülen yüce gaye ye erişilmemiş olduğu söylenebilir. O filozoflar da bu gayenin gerçekleştirilmesine yarıyan vasıtaları göstermemişlerdir. Şu halde, çoğu ütopyacı sosyalistin yaptığı gibi, onları *bilgisizlikle* itham etmek mümkündür. Bizzat Labriola bile, o zamanki Fransa'nın gerçek ekonomik eğilimi ile Fransız düşünürlerinin ideali arasındaki çelişkiye hayret ediyor. "Ne garip manzara, ne garip çelişki!" diye haykırıyor. Fakat, gariplik bunun neresinde? Fransız Ansiklopedistlerinin "bilgisizliği" neredeydi? Genel refahı gerçekleştirme vasıtalarını bugün anladığımızdan başka türlü anlamalarında mı? Fakat, o zaman bu vasıtalar söz konusu olabilir miydi? İnsanlığın tarihî hareketi veya daha doğrusu *insanlığın üretim güçlerinin gelişmesi henüz bu vasıtaları yaratmamıştı.* Mably'nin, *Doutes proposés aux philosophes économistes*'ini (2), Morelly'nin *Code de la nature*'ünü (3) okuyunuz. İnsanlığın refah şartları meselesinde Ansiklopedistlerin büyük çoğunluğu ile uyuşmazlık halinde olan, özel mülkiyetin kaldırılmasını hayal eden bu yazarların, *önce* kendi devirlerinin en esaslı, en âcil, en genel ihtiyaçlarıyle apaçık, apaşikâr çelişki halinde bulunduklarını, sonra da bu ihtiyaçlar hakkında belirsizce bilinç sahibi olduklarından, kendi kurdukları hayallere bile *gerçekleştirilmesi tamamen imkânsız* şeyler olarak baktıklarını göreceksiniz. Şu halde, bir kere daha soralım: Ansiklopedistler'in bilgisizliği neredeydi? Kendi devirlerinin sosyal ihtiyaçları hakkında bilinç sahibi olmalarına ve bu ihtiyaçları tatmin vasıtalarını doğru bir şekilde göstermelerine (eski imtiyazların lâğvı, vs.) rağmen, genel mutluluğu getireceği düşüncesiyle bu vasıtalara çok abartılı bir önem atfetmelerinde mi? [Eğer öyleyse], bu bilgisizlikte hiçbir olağanüstü taraf yoktur;

(1) Bu yazının 1897 yılında yayımlanmış olduğunu hatırlatalım. (Tr. çev.)

(2) *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1768. *Toplu eserleri*, c. XI, Paris, yıl III (1794-5).

(3) *Le Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois*, 1755, Paris, Geuthner, 1910.

hattâ pratikte bunun yarar sağlamış olduğu bile kabul edilmelidir, çünkü: Ansiklopedistler, istedikleri reformların cihan çapındaki önemine ne kadar çok inanırlarsa, bunları gerçekleştirmek için o kadar çok gayret göstereceklerdi.

Ansiklopedistler, kendi fikirlerini ve özleyişlerini o zaman Fransa'sının ekonomik durumuna bağlıyan bağı görmemekle — hattâ böyle bir bağın varlığından şüphe bile etmemekle — su götürmez bir bilgisizlik örneği daha vermişlerdir. Onlar kendilerini *mutlak* hakikatin habercileri sayıyorlardı. Bugün biz, mutlak hakikat [diye bir şey] bulunmadığını, her şeyin rölatif olduğunu, zaman ve mekân şartlarına bağlı bulunduğunu biliyoruz. Ve işte bunu bildiğimiz içindir ki, farklı tarih devirlerinin "bilgisizlik"inden ancak azamî derecede ihtiyatla söz etmemiz gerekir. Farklı tarih devirlerine özgü sosyal hareket, özleyiş ve ideallerde kendisini gösteren bu *bilgisizlik de rölatiftir.*

IX

Hukuk normları nasıl meydana çıkar. Bu normlardan herbirinin, eski bir normun veya eski bir âdetin ortadan kalkması veya değişmesi sonucu olduğu söylenebilir. Eski normlar, eski âdetler niçin ortadan kalkar? Çünkü, bunlar yeni "şartlar"a, yani sosyal üretim süreci içinde insanlar arasında fiilen kurulan yeni ilişkilere artık uygun düşmez olmuşlardır. İlkel komünizm, üretim güçlerinin gelişmesi dolayısıyle ortadan kalkmıştır. Fakat, üretim güçleri ancak tedricen gelişirler. Bunun için, sosyal üretim süreci içinde insanlar arasında bilfiil kurulan yeni ilişkiler de ancak tedricen gelişirler. Yine bunun içindir ki, eski norm veya âdetlerin birer engel olarak gözükmeye başlaması tedricen olur ve dolayısıyle *fiiliyattaki* yeni ilişkilere (ekonomik ilişkiler) uygun bir *hukukî* ifade verilmesi ihtiyacı da tedricen ortaya çıkar. Akıllı hayvanın içgüdüsel bilgeliği mûtat olarak bu fiilî değişikliklerin ardınca gider. Eski hukuk normları toplumun bir kısmını hayatî gayelerine ulaşmaktan, temel ihtiyaçlarını tatminden alakoyduğu takdirde, toplumun bu kısmı zorunlu olarak ve pek kolayca bu hukuk normlarının bir engel olduğunu farkedecektir: ancak, bu

farkediş, çok dar bir ayakkabıyı giymenin veya çok ağır bir silâhı taşımanın verdiği rahatsızlığın bilincine varmak için gerekli bilgelikten biraz fazlasına ihtiyaç gösterir. Fakat, bir hukuk normunun bir engel oluşturduğuna dair edinilen bilinçle, bunun ortadan kaldırılmasını *bilinçli bir şekilde özlemek* arasında elbette uzun bir yol vardır. İnsanlar başlangıçta, her özel durumda, bu engeli sadece dolanarak aşmaya çalışırlar. Doğmakta olan kapitalizmin etkisiyle, köylü ailesinin farklı bireyleri için aynı olmıyan yeni yeni kazanç kaynakları ortaya çıktığı zaman, Rusya'da kalabalık köylü aileleri içinde olup bitenleri hatırlayınız. Yürürlükteki aile hukuku, o vakit diğer aile bireylerinden daha çok kazanan talihliler için rahatsız edici bir hal aldı. Fakat, bunların eski âdetlere başkaldırmaya karar vermeleri ne çabuk, ne de kolay oldu. Bu fertler uzun zaman yalnızca kurnazlık gösterip kazançlarının bir kısmını aile reisinden sakladılar. Fakat, yavaş yavaş yeni ekonomik düzen güçlenmekte, eski aile rejimi gittikçe daha çok sarsılmaktaydı. Bunun kaldırılmasında menfaati olan aile üyeleri her gün biraz daha başkaldırıyorlardı. Hisse bölüşmeleri çoğalıyordu. En sonunda eski âdetler ortadan kalkarak yerlerini toplumun yeni şartları, yeni *fiilî* ilişkileri, yeni *ekonomisi* tarafından doğurulmuş yeni âdetlere bıraktılar.

Genel olarak, insanların kendi durumları hakkında edindikleri bilinç, bu durumu değiştiren yeni fiilî ilişkilere oranla az çok geri kalır. Fakat, bilinç yine de fiilî ilişkileri takip eder. Eğer insanların eskimiş müesseseleri lâğvederek yeni bir hukuk rejimi kurmak hususundaki bilinçli özleyişleri henüz zayıf ise, *toplumun ekonomisi* yeni rejimi yeteri kadar *hazırlamış* olmadığı için bu böyledir. Başka bir deyişle, tarihte bilinç vuzuhsuzluğu — "yeteri kadar olgunlaşmamış bir düşüncenin hatâları", "bilgisizlik" — çoğu kez bir tek şeyi: hakkında bilinç edinilmesi gereken şeyin — *oluşum yolundaki yeni ilişkilerin* — henüz yeterince gelişmemiş olduğunu gösterir. İmdi, bu türlü bir bilgisizlik, (henüz var olmıyan, sadece oluşum yolunda bulunan şey hakkındaki bilgisizlik ve anlayışsızlık) şüphesiz ancak tümüyle izafî bir bilgisizliktir.

Başka bir çeşit bilgisizlik daha vardır: tabiat hakkındaki bilgisizlik. Buna *mutlak* bilgisizlik denilebilir. Bu çeşit bilgisizliğin ölçüsü *insanın tabiat üzerindeki iktidarıdır.* Üretim güçlerinin gelişmesi, *insanın tabiat üzerindeki* iktidarının fazlalaştığını gösterdiğine göre, üretim güçlerinin artması, hiç şüphesiz, mutlak bilgisizlikte bir azalmaya yol açar. İnsanların anlıyamadıkları ve, bu sebeple, onların iktidarı dışında kalan tabiat fenomenleri çeşitli bâtıl inanışları doğurur. Bâtıl inanışlar, sosyal gelişmenin belirli bir safhasında, ahlâkî ve hukukî nosyonlara adamakıllı karışarak bunlara ayrı bir nüans verir (1). Sosyal üretim süreci içinde insanlar arasında kurulan yeni fiilî ilişkilerin gelişmesinden doğan mücadelelerde din çoğu zaman büyük bir rol oynar. Yenilik yanlıları da, muhafazakârlar da tanrılara başvururlar, şu ya da bu müesseseleri onların himayesi altına koyarlar veya hattâ bu müesseselerin ilâhî bir iradenin ifadesi olduğunu ilân ederler. Anlaşılacağı gibi, vaktiyle Yunanlılar'ın, anaşahlık hukukunun bekçileri saydıkları Eumenides'lerin bu hukukun korunması için yaptıkları, baba otoritesi dâvasını savunduğu farzedilen Minerva'nın, bu dâvanın zafere ulaşması için yaptıkları kadar az işe yaramıştır. İnsanlar tanrıları ve fetişleri yardıma çağırmakla boş yere çaba ve zaman harcıyorlardı; ama onları Eumenidler'e inanmaya sevkeden bilgisizlik, devrin mu-

---

(1) Bay Kovalevski [(M. M. (1851-1916).— "Faktörler teorisi" yanlısı tanınmış Rus tarihçisi. Ona göre, esas faktör nüfusun çoğalmasıydı)] *Kafkasyada Kanun ve âdetler* adlı kitabında şöyle yazıyor:

"Pşavların dinî inanışları ile bâtıl itikatlarının incelenmesi, bu kavmin resmî bir ortodoksluk kisvesi altında, bugün bile, Tylor'un çok doğru olarak animizm adını verdiği gelişme safhasında bulunduğu sonucunu çıkarmaya bizi sevketmektedir. Bilindiği gibi, sözü geçen safhada, genel olarak, sosyal ahlâk ile hukuk tamamıyle dine tâbi durumdadır" (c. II., s. 82). Halbuki, Tylor'a göre *ilkel* animizmin *ne ahlâk, ne de hukuk üzerinde hiçbir etkisi yoktur.* Bu gelişme safhasında, "ahlâkla din arasında ilişki yoktur, ya da bu ilişki rüşeym halinde kalır". "Vahşilerin animizmi, uygar insanın gözünde her türlü pratik dinin bizzat esasını teşkil eden ahlâk unsurundan hemen büsbütün yoksundur... Ahlâk kanunlarının kendilerine özgü bir zemini vardır" vs. (E. B. T y l o r: *İlkel kültür*, Londra, 1871, c. II, s. 326.) Bu hale göre, dinî bâtıl inanışların ahlâkî ve hukukî nosyonlara, ancak sosyal gelişmenin nispeten yüksek bir kademesinde karıştığını söylemek daha doğru olur. Burada, modern materyalizmin bu konuyu nasıl açıkladığını göstermeye yerimiz elverişli olmadığı için çok üzgünüz.

hafazakâr Yunanlılar'ını, eski hukuk rejiminin (yahut daha doğrusu âdetlere dayanan eski hukukun) kendi menfaatlerini en iyi şekilde güvence altına aldığını anlamaktan alakoymuyordu. Aynı şekilde, Athena'ya bağlanan bâtıl inanışlar ve ümitler de, yenilik taraftarlarının eski düzenin sakıncalarını anlamalarına engel olmuyordu.

Borneo'lu Dayaklar, odun keserken katiyen V şeklinde yarıklar açmak âdetinde değillerdi: Avrupalılar bu yeniliği getirdikleri zaman yerli otoriteler bunu resmen yasakladılar (1). Bilgisizliklerinin apaçık bir kanıtıydı bu: öyle ya, işi kolaylaştıran bir usulü yasaklamak kadar akılsızca birşey olabilir mi? Bununla birlikte, üzerinde düşünülecek olursa belki buna bazı hafifletici sebepler bulunacaktır. Avrupalılar'ın iş usullerinin kullanılmasının yasak edilmesi, hiç şüphesiz, mevcut düzeni temelinden yıkmaya başlıyan Avrupalı nüfuzuna karşı mücadelenin tezahürlerinden biri idi. Yerli otoriteler, Avrupa âdetleri kabul edildiği takdirde taş üstünde taş kalmıyacağını belirsiz bir şekilde hissediyorlardı. Sözü geçen usul, bilmediğimiz bir sebepten ötürü, onlara Avrupalı nüfuzunun yıkıcı karakterini daha özel bir şekilde hatırlatıyordu. Onlar da bunu resmen yasak ettiler. Acaba niçin özellikle V şeklinde yarık onların gözünde tehlikeli yeniliklerin sembolü oluyordu? Bu soruya tatminkâr bir cevap veremeyiz: V şeklinde yarık fikrinin neden dolayı yerlilerin zihninde, kurulu düzeni tehdit eden tehlike fikriyle birleştiğini bilmiyoruz. Söylenebilecek tek şey, yerlilerin korkularının pek yerinde olduğudur: çünkü, Avrupa etkisi, bu etki altında kalan vahşilerle barbarların âdetlerini — yıkmıyacak olsa bile — çarçabuk ve önemli ölçüde bozar.

Tylor, Dayaklar'ın, Beyazlar'ın odun kesme usulünü resmen mahkûm etmekle birlikte, imkân buldukça gizlice bu usulü kullandıklarını söyler. Böylece, cehalete bir de "riyakârlık" katılmış oluyordu. Peki, niçin böyle oluyordu? Besbelli, çünkü yeni odun kesme usulünün avantajlarını takdir eden yerliler kamuoyundan

(1) E. B. T y l o r: *İlkel uygarlık*, Paris, 1876, c. I., s. 82.

veya otoritelerin müeyyidelerinden korkuyorlardı. Böylece, akıllı hayvanın içgüdüsel hikmeti, sırf kendisine borçlu olduğu bir tedbiri eleştiriyordu. Ve bunda haklıydı da: Avrupa usullerinin kullanılmasını yasak etmek, Avrupa etkisini, Avrupa'nın tehlikelerini hiç de ortadan kaldırmıyordu.

Labriola'nın deyimini kullanmış olmak için, Dayak'ların bu işte nispetsiz ve uygunsuz bir tedbir almış olduklarını söyliyebiliriz. Tamamıyle haklı da oluruz. Hattâ Labriola'nın bu belirtmesine, insanların pek çok kez bu gibi nispetsiz ve uygunsuz tedbirler düşündüklerini de ekliyebiliriz. Peki, bundan ne sonuç çıkar? Bundan çıkacak biricik sonuç, bir yanda bu tür hatâlarla, öbür yanda sosyal ilişkilerin karakteri veya gelişme derecesi arasında bir ilişki bulunup bulunmadığını araştırmamız gerektiğidir. Bu ilişki hiç şüphesiz vardır. Labriola bilgisizliğin de izah edilebileceğini söylüyor. Biz, *bilgisizliğin yalnız izah edilebileceğini değil, fakat — toplum bilimi eğer sağlam bir bilim haline gelmeye elverişli ise — mutlaka izah edilmesi gerektiğini*, söyliyeceğiz. Şayet, "bilgisizlik", bazı sosyal sebeplerle izah olunuyorsa, onu ileri sürmek; onun, neden dolayı tarihin filân yolu takip edip, falan yolu takip etmemiş olduğunu izah ettiğini söylemek faydasızdır. Bunu izah edecek olan bilgisizlik değil, bu bilgisizliği doğurmuş, ona falan görünüşü, filân karakteri verip, başkasını vermemiş olan sosyal sebeplerdir. Öyleyse, ne diye araştırmanızda, hiçbir şeyi izah etmiyen bilgisizliği ileri sürmekle yetineceksiniz? *Bilimsel tarih anlayışına göre, bilgisizliği öne süren araştırıcı, kendi bilgisizliğini göstermekten başka bir şey yapmış olmaz.*

X

Her pozitif hukuk normu, belirli bir menfaati savunur. Peki, menfaatler nereden gelir? Bunlar insan iradesinin, insan bilincinin bir ürünü müdür? Hayır, menfaatler insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerden çıkar; ve bir kere vücut buldular mı, şu ya da bu tarzda insanların bilinci'ne yansırlar. Belirli bir menfaati korumak için onun bilincine varmış olmak lâzımdır. Dolayısıyle, her pozitif

hukuk sistemi bir bilinç ürünü sayılabilir ve sayılmalıdır (1). Hukukun koruduğu menfaatleri yaratan, insanların bilinci değildir; öyleyse, hukukun muhtevasını da insanların bilinci belirlemez. Fakat, her devirde, *şu ya da bu menfaatin insanların beynindeki aksinin alacağı şekli* belirleyen, sosyal bilincin (sosyal psikolojinin) durumudur. Sosyal bilincin durumu göz önünde bulundurulmadığı takdirde, hukuk tarihinin izahı kesinlikle imkânsızdır.

Hukuk tarihinde daima *şekil*'i *muhteva*'dan özenle ayırmak gerekir. Şekil bakımından hukuk, her ideoloji gibi, başka ideolojilerin veya hiç olmazsa bunlardan bir kısmının: dinî inanışların, felsefî nosyonların, vs. etkisinde kalır. Sırf bu hal bile, insanların hukukî nosyonları ile sosyal üretim süreci içindeki ilişkileri arasında mevcut bağlantıyı tesbit işini güç — hattâ bazen çok güç — hale getirir. Fakat, bu henüz derdin yarısıdır (2). Asıl güçlük, *ideolojilerden herbirinin de, sosyal gelişmenin farklı safha-*

---

(1) Hukuk; fizikî, tabiî denilen kuvvetler gibi, insan faaliyetinden bağımsız olarak var olan bir şey değildir... Aksine, hukuk, insanlar tarafından ve insanlar için konulmuş bir düzendir (règle). Burada, insanın, faaliyeti sırasında sebeplilik kanununa mı tâbi olduğu, yoksa özgürce, keyfince mi hareket ettiği meselesinin önemi yoktur. İster o, ister bu tarzda, ister sebeplilik kanunu gereğince, ister özgürlük kanunu gereğince olsun, hukuk, insan faaliyeti dışında değil, fakat sırf insan faaliyeti sayesinde ve onun aracılığıyle teessüs eder." (N. K o r k u n o v: *Genel hukuk teorisi üzerine konferanslar*, St. Petersburg, 1894, s. 279.) Çok kötü formülleştirilmiş olmakla birlikte, bu söylenenler tamamen doğrudur. Ancak, bay Korkunov, hukukun savunduğu menfaatlerin, "insanlar tarafından ve insanlar için meydana getirilmiş" olmadığını; bu menfaatlerin sosyal üretim süreci içinde insanlar arasında kurulan ilişkiler tarafından belirlendiğini sözlerine eklemeyi unutmuş.

(2) Buna rağmen, bay Kovalevski'nin *Kafkasya'da kanun ve âdetler* adlı eseri gibi eserlere bile büyük bir zararı dokunuyor. Bay Kovalevski, bu eserinde hukuku dinî fikirlerin bir ürünü saymaktadır. Oysa, araştırmasının büsbütün başka bir yol takip etmesi gerekirdi: bay Kovalevski'nin, Kafkas halklarının gerek dinî inanışlarını, gerekse hukukî kurumlarını, onların üretim süreci içindeki sosyal ilişkilerinin ürünü olarak mütalâa etmesi; ideolojilerden birinin diğeri üzerindeki etkisini gösterdikten sonra, bu etkiyi açıklayan tek sebebi bulmaya çalışması gerekirdi. Bay Kovalevski bu yolu takip etmeliydi. Kaldı ki, kendisi, başka eserlerinde, üretim tarzları ile hukuk normları arasında bir sebep-sonuç bağlantısı bulunduğunu kesin olarak kabul etmektedir.

larında, pek eşitsizce olmak üzere, diğer ideolojilerin etkisi altında kalmasıdır. Meselâ, eski Mısır'da ve kısmen Roma'da, hukuk dine tâbi idi. Modern zamanda ise, hukuk (*şekli* itibarıyle — bunu tekrarlıyalım ve iyice belirtelim —) felsefenin son derece güçlü etkisi altında gelişmiştir. Felsefe, dinin hukuk üzerindeki etkisini bertaraf edip, bunun yerine kendi etkisini koymak için çetin bir mücadele vermek zorunda kalmıştır. Bu mücadele tiers état'nın ruhbana karşı sosyal mücadelesinin ideolojik bir aksinden başka bir şey değildi. Bunun birlikte, bu mücadele hukukî kurumların kaynağı hakkında doğru fikirlerin oluşturulmasına büyük ölçüde engel olmuştur, çünkü bu mücadele yüzünden bu fikirler soyut kavramlar arasındaki bir mücadelenin apaçık ve itiraz götürmez ürünü gibi görünüyorlardı. Genel olarak, Labriola'nın bu kavramlar mücadelesi gerisinde gizlenen gerçek ilişkilerin neler olduğunu mükemmelen anladığı muhakkaktır. Fakat, bazı özel hallerde, materyalist Labriola, problemin güçlüğü önünde boyun eğiyor ve, daha önce gördüğümüz gibi, bilgisizliği veya gelenceklerin gücünü öne sürmekle yetinebileceğini sanıyor; üstelik de, birçok âdetin nihaî sebebini "*sembolizm*"de buluyor.

Sembolizm, şüphe yok ki, bazı ideolojilerin tarihinde ihmal edilemiyecek bir "faktör"dür. Fakat, o, bazı âdetlerin son sebebi sayılamaz. Bir misal alalım. Kafkasya kavimlerinden Pşavlar'da, bir kadın, erkek kardeşi öldüğü zaman saç örgüsünü kestiği halde, kocası öldüğü zaman kesmez. Burada, saç örgüsünü kesmek, daha eski bir âdetin yerini alan sembolik bir davranıştır. Bu daha eski âdete göre kadın, ölünün mezarı üzerinde kendisini öldürmekteydi. Fakat, kadın niçin kendisini kocasının mezarı üzerinde değil de, erkek kardeşinin mezarı üzerinde öldürüyordu? Kovalevski'ye göre:

Burada, geçmiş uzak bir devrin bir kalıntısını görmemezlik edemeyiz. O devirde, ana tarafından en yaşlı akraba, en yakın kandaş, aynı atadan geldikleri iddiasıyle — doğru veya yanlış — birbirlerine bağlanmış olan gens grubu bireylerinin reisi idi (1).

(1) *Kafkasya'da kanun ve âdetler*, c. II., s. 75.

Demek oluyor ki, sembolik davranışların anlaşılması, ancak bunların sembolleştirdikleri *ilişkiler*'in anlamını ve kaynağını anladığımız zaman mümkün olur. Bu ilişkiler nereden geliyor? Bu sorunun cevaplandırılması için sembolik davranışlar bazen faydalı işaretler verse bile, cevabın bu davranışlarda aranmaması gerektiği apaçıktır. Erkek kardeşinin mezarı üzerinde kadının saç örgüsünü kesmesi gibi bir sembolik âdet, ailenin tarihiyle açıklanır ve ailenin tarihini açıklayacak olan da, ekonomik gelişme tarihidir.

Burada, rit (dinî tören ve usuller), kaynağını borçlu olduğu akrabalık ilişkileri şekillerinden daha uzun ömürlü olmuştur. İşte, Labriola'nın eserinde işaret ettiği, geleneğin etkisi olayına bir misal. Fakat, gelenek ancak daha önce var olan bir şeyi koruyabilir; yoksa ne herhangi bir ritin veya şeklin kaynağını, ne de hattâ onun korunması sebebini izah eder. Geleneğin gücü, bir atâlet gücüdür. İdeolojilerin tarihinde, bir riti veya âdeti doğurmuş olan ilişkiler ortadan kalktığı ve bu rit veya âdetle akrabalığı olup yine aynı ilişkiler tarafından doğurulmuş bulunan başka bazı âdet veya ritler de kaybolduğu halde, bunun niçin varlığını koruduğu sorusunu sık sık sormak durumunda kalırız. Bu soru, yeni ilişkilerin yıkıcı etkisinin, başka rit veya âdetleri ortadan kaldırdığı halde, niçin bunu esirgemiş olduğunu sormakla aynı şeydir. Bu soruya, geleneğin gücünü öne sürerek cevap vermek, onu tasdik ederek tekrarlamakla yetinmek demektir. Öyleyse ne yapmalı? *Sosyal psikoloji*'ye başvurmalı.

İnsanlar arasında yeni ilişkiler kurulduğu zaman eski âdetler ortadan kalkar, eski ritler ihlâle uğrar. Sosyal menfaat mücadeleleri yeni âdetlerin ve yeni ritlerin, eskilere karşı mücadelesi şeklinde kendini gösterir. *Kendi başına alındığında* hiçbir âdet, hiçbir sembolik rit, yeni ilişkilerin gelişmesi üzerinde müspet ya da menfî bir yönde etkili olamaz. Şayet muhafazakârlar, eski âdetlerin ateşli şampiyonluğunu yapıyorlarsa, bu, onlar için elverişli, aziz ve alışılmış olan sosyal rejimin, onların zihninde sıkıdan sıkıya bu âdetleri çağrıştırması yüzündendir. Yine şayet yeniciler, bu âdetlerden nefret ediyor, bunları alaya alıyorlarsa, bu da, bu âdetler onların zihninde, onları sıkan, onlara elverişsiz

ve çirkin gelen sosyal ilişkileri çağrıştırdığı içindir. *Şu halde, burada sırf bir fikirler çağrışımı söz konusudur.* Bir ritin yalnız kendisini doğurmuş olan ilişkilerden değil, fakat aynı ilişkiler tarafından doğurulmuş akraba ritlerden de daha uzun ömürlü olduğunu gördüğümüz zaman, bundan, bu ritin yenicilerin zihninde, nefret edilen bir geçmişi öbür ritler kadar kuvvetle çağrıştırmadığı sonucunu çıkarmamız gerekir. Niçin eski ritler kadar kuvvetle değil? bu soruyu cevaplandırmak bazen kolay, bazen de elde yeteri kadar psikolojik veriler bulunmadığı için tamamen imkânsızdır. Fakat, bu soruyu cevaplandırmanın imkânsızlığını — hiç olmazsa bilgilerimizin bugünkü durumunda — kabul etmek gerektiği zaman bile, burada gelenek gücü'nün değil, toplumda insanlar arasında bilfiil var olan ilişkilerden doğma bazı fikir çağrışımlarının söz konusu olduğu unutulmamalıdır.

İdeolojilerin tarihini büyük ölçüde açıklayan şey, bazı sosyal kuvvet kombinezonlarının meydana gelmesi, değişmesi ve dağılması sonucu meydana gelen, değişen ve dağılan fikir çağrışımlarıdır. Labriola, sorunun bu yanına gereken bütün dikkatle eğilmemiştir. Onun felsefe anlayışı bunu iyice gösteriyor.

XI

Labriola'ya göre, felsefe, tarihî gelişmesinde kısmen teolojiyle karışır, kısmen de tecrübe alanımıza giren objelerle ilişkisi içinde insan düşüncesinin gelişmesini ifade eder. Felsefe, ilâhiyattan (teolojiden) ayrıldığı ölçüde, asıl bilimsel araştırmanın çözmeye uğraştığı problemlerle meşgul olur. Felsefe, bu meşguliyeti sırasında, ya kendi tahminî çözümlerini ortaya koyarak bilime tekaddüm etmeye çalışır, ya da yalnızca bilimin *daha önce* bulmuş olduğu çözümleri özetler ve sonra bunları mantıkî bir şekilde yoğurup işler. Bu doğru şüphesiz, ama henüz hakikatin tamamı değil. Modern felsefeyi alalım. Descartes ve Bacon için, felsefenin başlıca görevi tabiî bilimlerin sağladıkları bilgileri çoğaltmak suretiyle insanın tabiat üzerindeki eğemenliğini artırmaktır. Bu durumda, felsefenin sunduğu çözümlerin tabiat

bilimlerinin durumu tarafından belirlendiği düşünülebilir. Oysa, bu büsbütün doğru değildir. Tabiî bilimlerin Descartes devrindeki durumu, bize Descartes'ın bazı felsefî sorunlardaki, meselâ ruh sorunundaki tutumunu izah etmez; ama Descartes'ın bu tutumu, Fransa'nın o devirdeki *sosyal* durumu ile mükemmelen izah edilebilir. Descartes, imanın alanını aklın alanından kesin olarak ayırır. Onun felsefesi katolikliğe karşı çıkmaz; aksine, katolikliğin bazı dogmalarını yeni kanıtlarla desteklemeye çalışır. Böylece, Descartes'ın felsefesi, o zamanki Fransızlar'ın zihniyetini dile getirir. XVI. yüzyılın uzun süren kanlı karışıklıklarından sonra, Fransa barış ve huzur özleyişi içindeydi. Bu özleyiş, *politik* alanda, onun mutlak monarşiye olan sempatisinde; *düşünce* alanında da, bir miktar dinî hoşgörüde ve daha yeni bitmiş olan iç savaşı hatırlatacak çekişmeli sorunlardan — ki, dinî sorunlar bu türlülerindendi — kaçınmak arzusunda ifadesini buluyordu. Bu sorunlara dokunmamak için iman alanıyle akıl alanını sınırlandırmak lâzımdı. Yukarıda söylediğimiz gibi, Descartes'ın işi bu oldu. Fakat, bu yeterli değildi. Felsefenin, sosyal barış hatırına, dinî dogmaların doğruluğunu resmen tanıması gerekiyordu. Bu da yine Descartes'ın işi oldu. Onun sisteminin — ki en az dörtte üçüyle materyalist bir sistemdir — birçok Kilise adamı tarafından iyi kabul görmüş olmasının sebebi işte budur.

La Mettrie'nin materyalizmi mantıkî bir şekilde Descartes'ın felsefesinden çıkar. Fakat, Descartes'ın felsefesinden aynı şekilde *idealist* sonuçlar da çıkartılabilirdi. Eğer Fransızlar böyle yapmadılarsa, bunun sosyal türden pek belli bir sebebi vardır: Fransa'da XVIII. yüzyılda, tiers état'nın ruhban sınıfına olan düşmanlığı. Kartezyen (Descartes'çı) felsefenin bir sosyal barış dileğinden çıkmış olmasına karşılık, XVIII. yüzyıl materyalizmi yeni sosyal sarsıntıların haberciliğini ediyordu.

Buradan görüldüğü gibi, Fransa'da felsefî düşüncenin evrimi, yalnız tabiat bilimlerinin gelişmesiyle değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerin doğrudan doğruya etkisi ile izah olunur. Fransız felsefesi tarihi başka bir bakımdan dikkatle incelendiğinde bu daha iyi görülür.

Bildiğimiz gibi, Descartes'a göre felsefenin esas görevi, insanın tabiat üzerindeki eğemenliğini arttırmaktır. XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmi, kendi görevinin, her şeyden önce, bazı eski nosyonların yerine, normal sosyal ilişkilerin kurulmasına temel olabilecek yeni nosyonlar koymak olduğunu düşünür. Fransız materyalistleri için toplumun üretim güçlerinin arttırılması meselesi hemen hiç söz konusu değildir. Arada esaslı bir fark var. Acaba bu esaslı fark nereden geliyor?

XVIII. yüzyılda, Fransa'da üretim güçlerinin gelişmesi üretim alanındaki köhnemiş sosyal ilişkiler tarafından, arkaik sosyal kurumlar tarafından kuvvetle kösteklenmekteydi. Bu kurumların ortadan kaldırılması, üretim güçlerinin gelişmesi için mutlaka lâzımdı. Fransa'da bu döneme ait sosyal hareketin başka bir anlamı yoktu. Felsefe alanında, bu ortadan kaldırma işinin gereği, eski üretim güçlerinin temeli üzerinde doğmuş olan eski soyut kavramlara karşı mücadele şeklinde kendini gösteriyordu.

Descartes'ın zamanında bu [eski] ilişkiler, henüz devirlerini tamamlamış olmaktan uzak bulunuyorlardı. Meydana getirmiş oldukları sosyal kurumlar gibi, bu ilişkiler de üretim güçlerinin gelişmesini kösteklemiyor, aksine kolaylaştırıyordu. Bunun için, o zamanlar kimse bunları ortadan kaldırmayı düşünmüyordu. Felsefenin, kendisini doğrudan doğruya üretim güçlerini arttırmakla görevli saymasının sebebi işte budur. Bu, doğmakta olan burjuva toplumunun aslî pratik görevidir.

Labriola'ya itirazlarımız bunlardır. Belki fuzulî itirazlardır bunlar, belki Labriola sadece ifadelerinde açık olmamıştır da aslında bizimle aynı fikirdedir. Bu bizi çok memnun ederdi. İnsan, zeki kimselerin kendisiyle aynı fikirde olduklarını görmekten daima hoşlanır.

Aksi halde, bu zeki insanın yanılmış olduğunu üzülerek tekrarlıyacağız. Böyle yapmakla belki bizim eski küçük sübjektivistlere (1), bir kere daha, maddeci tarih anlayışının

(1) Plehanov, "eski küçük sübjektivistler" deyimiyle, her şeyden önce, Mihaylovski'yi (bkz. s. 218, not 3) kastetmektedir. Bu paragraftaki bütün telmihler yine ona aittir. (N. R.)

"hakikî" taraftarlarıyle böyle olmıyanlar arasında ayrım yapmanın güçlüğünü tekrarlıyarak bıyık altından gülmek fırsatı vermiş olacağız. Fakat, o zaman onlara cevap olarak "*kendi kendileriyle alay ettiklerini*" söyleriz. Bir felsefe sisteminin anlamına iyice nüfuz etmiş olan herkes onun hakikî sâlikleriyle sahtelerini ayırt etmekte güçlük çekmez. Sübjektivist beyler şayet tarihin materyalistçe izahı üzerinde kafa yormak zahmetine katlanmış olsalardı, hakikî "*şâkirtler*"in nerede ve bu büyük adı haksız yere takınanların nerede bulunduğunu pekâlâ bilirlerdi. Fakat, onlar bu zahmete katlanmamış olduklarından ve ileride de katlanmıyacaklarından, sadece yolunu şaşırmış kimseler olarak kalmaları mukadderdir. Bütün geride kalmışların, aktif ilericilik ordusunu bütün terketmişlerin kaderi budur. İlericilik konusunda "metafizikçiler"in tahkir edildiği, felsefenin "Lewes'e göre" (1), bazen de Bay Spasoviç'in "ceza hukuku elkitabı"na göre öğrenildiği ve "ilerici" okuyucular için son derece basit ve küçük çocuklarca bile anlaşılabilir "formüller" tasarlandığı zamanları hatırlıyor musunuz aziz okuycu? Mutlu zamanlardı onlar! O zamanlar artık geçti, bir duman gibi dağılıp gitti. Rusya'da "metafizik" yeniden zihinleri kendine çekmeye başlıyor. Lewes bir yana atıldı ve o ünlü ilericilik formülleri herkesçe unutuldu. "Muhterem" ve "mübarek" kişiler haline gelen sübjektivist sosyologlar bile artık bu formülleri pek nâdir hatırlıyorlar. Meselâ, bu formüllere en fazla ihtiyaç var gibi gözüken bir zamanda, yani bizde kapitalizm yolunun bırakılarak ütopya yoluna sapılıp sapılamıyacağı üzerinde tartışmalar yürütüldüğü sırada, onları kimseciklerin hatırlamamış olması belirtilmeye değer bir noktadır. Ütopyacılarımız, fantezi kabilinden bir "halkçı üretim"in avukatlığını yaptığı halde, kendisini modern diyalektik maddecilik yanlısı olarak tanıtan bir zatın (2) adı gerisine sığınıyorlardı. Tahrife uğratılan diyalektik materyalizm, böylece, ütopyacıların

---

(1) Lewes George Henry (1817-1818).— İngiliz pozitivist filozofu, bir felsefe tarihi elkitabının yazarı. (N. R.)

(2) Plehanov burada tanınmış Rus popülisti Nikolay-on (Danielson)'u kastediyor. Bu zat, sırf "Marx'ın ekonomik teorisi"nden yana olduğunu ilân ettiği için, haksız bir şekilde marksist olarak ün yapmıştı. (N. R.)

elinde dikkate değer bir silâh haline geldi. Bunun için, maddeci tarih anlayışı taraftarlarının "ilericilik" hakkında ne düşündüklerini görmek çok faydalı olacaktır. Gerçi, basınımız bundan pek çok söz etti. Ama, önce, modern materyalist ilericilik anlayışı birçok kimse için pek açık seçik değildir; sonra da, Labriola, bu anlayışı çok iyi seçilmiş misallerle canlandırmakta ve — ne yazık ki sistemli bir şekilde ve bütün genişliği içinde anlatmış olmamakla birlikte — gayet doğru mülâhazalarla izah etmektedir. Labriola'nın mülâhazaları tamamlanmaya muhtaçtır. Elverişli zaman bulur bulmaz bunu yapmak niyetindeyiz. Şimdi, bahse son vermek zamanı geldi.

Fakat, kalemi bırakmadan önce bir kere daha okuyucudan bir noktayı hatırda tutmasını rica edeceğiz: popülist ve sübjektivist beylerin hiç de kandırıcı olmıyan itirazlarına uğrayan ekonomik materyalizm denilen materyalizmin, modern materyalist tarih anlayışıyle ortak bir yanı yoktur. Faktörler teorisinin görüş noktasında yer alındığı takdirde, insan toplumu, çeşitli "güçler"in — ahlâkî, hukukî, iktisadî, vs. — tarihin yolu üzerinde birer yana çekip durdukları ağır bir yük gibi gözükür. Fakat, modern materyalist tarih anlayışının görüş noktasında yer alınacak olursa, her şey değişir. Tarihî "faktörler"in basit soyutlamalar olduğu meydana çıkar ve bunların etrafı saran sisi dağılınca, insanların ayrı ayrı tarihler — hukuk tarihi, ahlâk tarihi, felsefe tarihi, vs. — yapmayıp bir tek tarih yaptıkları açıkça görülür. Bu biricik tarih, insanların — her an üretim güçlerinin durumu tarafından şartlandırılan — sosyal ilişkilerinin tarihidir. *İdeolojiler, işte bu tek ve bölünmez tarihin, insanların beynindeki çok şekilli akislerinden başka bir şey değildir.*

IV

TARİHTE BİREYİN ROLÜ

I

Müteveffa Kablitz (1) 70'li yılların ikinci yarısında, "Zekâ ve duygu: ilerlemenin iki faktörü" başlıklı bir yazı yazmıştı. Kablitz bu yazısında, Spencer'e dayanarak, insanlığın yükseliş hareketinde duygunun üstün bir rol oynadığını, zekânın ise ancak ikinci sıradan ve tamamen bağımlı bir rolü olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Bir "saygıdeğer sosyolog" (2) Kablitz'e cevap vererek, zekâyı arka plana atan bu teoriyi alaycı bir hayretle karşıladı. Bu "saygıdeğer sosyolog" zekâyı savunmakta haklıydı şüphesiz. Ama, Kabliz'in ileri sürdüğü meselenin esası üzerinde tartışacak yerde, böyle bir meselenin ortaya konulamıyacağını ve konulmaması gerektiğini gösterseydi çok daha iyi ederdi. Gerçekten de, özü bakımından dayanıksız bir teoridir bu "faktörler" teorisi; çünkü, sosyal hayatın çeşitli yanlarını indî bir şekilde birbirinden ayırır ve bunları, sosyal insanı ilerleme yolunda farklı yönlere çekip götüren ve bunu farklı derecelerde başaran ayrı ayrı güçler halinde hipostaslaştırır (3). Söz konusu teori, Kablitz'in ona vermiş olduğu şekil altında büsbütün dayanıksızdır. Kablitz, *sosyal insan*'ın faaliyetinin şu ya da bu yanını değil, *bireysel bilinç*'in farklı bölgelerini ayrı hipostaslar haline getiriyor. Doğrusu, bunlar so-

---

(1) K a b l i t z I. (1848-1893).— Rus popülist yazarı. (N. R.)

(2) N. M i h a y l o v s k i (1842-1904) kastediliyor. Rusyada liberal popülizmin ideoloğu olan N. Mihaylovski, Kablitz'in yazısı yayımlanır yayımlanmaz *Edebî notlar*'ında buna cevap vermişti (1878). (N. R.)

(3) Hipostas: cevher, antite, üknum. (Tr. çev.)

yutluğun Herkül sütunları'dır; daha öteye gidilemez, çünkü gidilecek olursa apaçık saçmalığın tulûat alanına girilir. İşte, "saygıdeğer sosyolog"un, Kablitz ve okuyucularının dikkatini bu nokta üzerine çekmesi gerekirdi. O, eğer Kablitz'in tarihin hâkim "faktör"ünü bulmak hevesiyle nasıl içinden çıkılmaz bir dehlize sürüklenmiş olduğunu gösterseydi, belki bu vesileyle faktörler teorisinin eleştirisine kendisi de bir katkıda bulunmuş olurdu. O dönemde hepimiz bundan büyük fayda görürdük. Fakat, "saygıdeğer sosyolog" üzerine aldığı görevi başaracak seviyeyi gösteremedi. Gösteremedi, çünkü kendisi de bu teoriyi kabul ediyor ve ancak bütün "faktörler"i gözüne aynı derecede önemli gösteren *eklektizm*'e eğilimiyle Kablitz'den ayrılıyordu. Onun düşüncesindeki eklektizm, daha sonra,diyalektik materyalizme — kendi kanısınca bütün öbür faktörleri ekonomik "faktör" uğruna feda eden ve bireyin tarihteki rolünü sıfıra indiren doktrine — karşı saldırışlarında daha da açık bir şekilde ortaya çıktı. Diyalektik materyalizmin "faktörler" teorisine yabancı olduğu ve *kietizm* (1) denilen şeyi haklı gösterdiğini sanmak için insanın mantıklı düşünme gücünden büsbütün yoksun olması gerektiği, "saygıdeğer sosyolog"un aklının ucundan bile geçmiyordu. Şunu da işaret edelim ki, onun bu kaba hatâsında orijinal bir taraf yoktur: bu hatâyı birçok kişiler işlemiştir, işlemektedir ve hiç şüphesiz daha uzun süre işliyecektir...

Materyalistlerin "kietizm" eğilimiyle suçlandırılmaları, onlar henüz tabiat ve tarih hakkkında diyalektik bir anlayışa sahip bulunmadıkları zamanlarda başlamıştı. "Çağların derinliği"ne inmeksizin, Price ile ünlü İngiliz bilgini Priestley arasında çıkan tartışmayı hatırlatmakla yetinelim. Price, Priestley'in teorisini tahlil ederken, ezcümle, materyalizmin özgürlük nosyonu ile uyuşmasına imkân olmadığını ve her türlü şahsî inisyatifi reddettiğini kanıtlamaya çalışıyordu. Priestley, verdiği cevapta günlük tecrübeye başvurdu:

Hayvanların en uyuşuğu, en cansızı olmadığıma (*am not the most*

(1) Kietizm: aksiyondan kaçınma olaylara seyirci kalma, tevekkülcülük. (Tr. çev.)

torpid and lifeless of all animals) şüphe bulunmamakla birlikte, kendimden bahsetmiyorum. Ama, söyler misiniz bana, en önemli gayelerin takibinde zorunluluk yanlısı denilen kimselerde bulduğumuz düşünce sağlamlığından, zaptedilmez enerjiden, kuvvet ve sebattan fazlasını acaba nerede bulursunuz?

Priestley burada "*christian necessarians* (1)" adlı demokratik dinî tarikati kastediyordu. Bu tarikat, onun üyesi olan Priestley'in düşündüğü kadar faal miydi gerçekten, değil miydi bilmiyoruz. Fakat, bu önemli değil. Kesin olan, insan iradesi hakkındaki materyalist bir anlayışın, en enerjik pratik faaliyetle mükemmelen uyuşabilmesidir. Lanson diyor ki,

İnsan iradesinden en çok söz eden doktrinlerin hepsi de iradenin güçsüzlüğünü prensip olarak kabul etmiş; irade özgürlüğünü (irade-i cüz'iyye'yi) ortadan kaldırarak dünyayı kaderin eline bırakmışlardır (2).

Lanson, irade özgürlüğü denen şeyin her inkârının, zorunlu olarak kaderciliğe (fatalizm) varacağını düşünmekle yanılıyor. Fakat, bu yanılış onun son decere enteresan bir tarih olayını belirtmesine de engel olmamıştır: gerçekten de, tarih, kaderciliğin, enerjik pratik aksiyon için daima bir köstek olmak şöyle dursun, aksine, bazı devirlerde, bunun *zorunlu psikolojik temelini* teşkil etmiş olduğunu göstermektedir. Bunu kanıtlamak için, püritenlerin (3) enerjik davranış bakımından XVII. yüzyılda İngiltere'de bütün öbür partileri geride bıraktıklarını ve Muhammed'in tilmizlerinin de kısa bir zamanda Hindistan'dan İspanya'ya kadar koskoca bir toprak parçasını hâkimiyetleri altına aldıklarını hatırlatalım. Bir olaylar silsilesinin önlenemez olduğuna inanmanın, bunlara yardım etmek veya karşı koymak hususunda her

(1) Materyalizm ile dinî dogmatizmin bu karışımı, bir XVIII. yüzyıl Fransız'ını pek şaşırtırdı. Oysa, İngiltere'de kimse buna şaşırmıyordu. Priestley'in kendisi de çok dindar bir insandı. "Pireneler'in berisinde hakikat olan, ötesinde hatâdır!"

(2) G. L a n s o n: *Histoire de la littérature française* (*Fransız edebiyatı tarihi*). Paris, 1896, s. 446.

(3) İngiltere'de ve İskoçya'da, Mukaddes Kitap'ın yazdıklarına sıkıca uymak iddiasında olan, din konusunda çok mutaassıp presbiteryenler. (Tr. çev.)

türlü psikolojik imkânı içimizden yok etmeye yeteceğini sananlar çok aldanıyorlar (1).

Benim aksiyonum zorunlu olaylar zincirinde zorunlu bir halka mıdır? Bütün sorun buradadır. Bu soruya cevabım "evet" ise, tereddütüm o oranda az, aksiyonum o oranda kararlı olur. Bunda şaşılacak bir taraf yoktur: bir kimsenin kendi aksiyonunu zorunlu bir hâdiseler zincirinde zorunlu bir halka saydığını söylediğimiz zaman, bu, özellikle, irade özgürlüğü yokluğunun o kimse için mutlak bir *atâlet imkânsızlığı* ile eşdeğerde olduğu ve o kimsenin bilincinde, *yaptığından başka türlü hareket etmek imkânsızlığı* şeklinde belirdiği anlamına gelir. Bu, Luther'in ünlü: "*Hier stehe ich, ich kann nicht anders* (2)" sözünde ifadesini bulan ruh halidir. Bu ruh hali sayesinde insanlar en zaptedilmez enerjiyi gösterir, en hayret verici işleri başarırlar. Hamlet bu ruh halini bilmiyordu; bunun için, inleyip sızlanmaktan, derin derin düşüncelere dalmaktan başka elinden bir şey gelmez. Ve yine bunun içindir ki, o, özgürlüğü, bilincine varılmış zorunluluk olarak gören bir felsefeyi hiçbir zaman kabul etmiyecekti. Fichte doğru söylemiş: "*Böyle adama, böyle felsefe*".

II

Batıdaki politik ve sosyal doktrinlerden birinde bulunduğu ve çözülmesi imkânsız olduğu iddia edilen çelişkiye dair Stammler

---

(1) Bilindiği gibi, Calvin'in doktrinine göre insanların bütün amelleri Tanrı tarafından belirlenmiştir. "*Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quod de uno quoque homine fieri valet.*" (*Institutio*, lib. III, cap 5.) Bu doktrine göre, Tanrı haksız yere ezilen kavimleri kurtarmak için kendisine bazı hizmetkârlar seçer. Meselâ, İsrail oğullarını halâsa kavuşturan Musa, bunlardan biridir. Anlaşıldığına göre, Cromwell de kendisini böyle Tanrı'nın âletlerinden biri sayıyordu. O, daima ve şüphesiz gayet samimî olarak, yaptığı işlerin Tanrı iradesinin meyvası olduğunu söylerdi. Bütün girişimleri ona önceden zorunluluk rengine bürünmüş olarak görünürdü. Bu ise, onu yeni zaferlere atılmaktan alakoymak şöyle dursun, gayretine yenilmez bir güç aşılıyordu.

(2) Ben buradayım ve burada olmamazlık edemem. (Tr. Çev.)

(1) tarafından ileri sürülen bir fikri bizde bazı kimseler ciddiye aldılar. Burada, meşhur ay tutulması misalinden — ki aslında saçmalığın dikâlâsıdır — söz etmek istiyoruz. Ayın tutulması için zorunlu olan şartlar arasında insan aksiyonu bulunmaz ve herhangi bir şekilde bulunmasına da imkân yoktur: bu sebeple, yalnızca bu sebeple, ay tutulmalarına yardım edecek bir parti kurulması fikri ancak bir tımarhanede doğabilir. Fakat, insan aksiyonu ay tutulmasının şartlarından biri olsaydı bile, bir ay tutulması görmeyi pek istedikleri halde, bu tutulmaların kendi *katılmaları olmadan* da zorunlu olarak meydana geleceği kanısına varacak kimselerden hiçbiri bu partiye girmezdi. Bu takdirde, böyle bir kimsenin "kietizm"i, *fuzulî ve dolayısıyle yararsız bir aksiyondan* kaçınmaktan ibaret olacak, gerçek anlamıyle kietizm ile bir ilgisi bulunmıyacaktı. Ele aldığımız durumda, ay tutulması misalinin saçma olmaktan çıkması için, söz konusu partinin onu kökten değiştirmesi gerekir. Ayın bilinç sahibi olduğu, tutulma meydana geldiği an uzayda işgal etmekte olduğu mevkiin ona derin bir tatmin duygusu sağladıktan başka, onun ruh rahatlığının zorunlu bir şartını oluşturduğu ve bu sebeple ayın daima ihtirasla aynı mevkide bulunmayı özlediği tasavvur edilsin (2). Bütün bunlar tasavvur edildikten sonra şu sorunun sorulması gerekir: şayet ay, en sonunda, uzaydaki hareketinin gerçekte kendi iradesi, ya da kendi "ideal"i tarafından belirlenmeyip, aksine, iradesinin de, "ideal"inin de hareketi tarafından belirlendiğini keşfedecek olursa ne hisseder? Stammler'e göre, bu keşif kesinlikle ayı hareket edemez hale getirirdi; meğer ki, bir mantıkî çelişkiyle işin içinden sıyrılabilsin. Fakat, böyle bir hipotezin hiçbir aslı esası yoktur. Bu keşif ay için *formel* bir mutsuzluk konusu, bir mânevî huzursuzluk sebebi olabilir ve onun "ideal"i ile mekanik realiteyi

---

(1) S t a m m l e r R u d o l f (doğ. 1856).— Yeni-kantçı Alman filozofu. Tarih sürecinde kanunların varlığını inkâr ediyordu. (N. R.)

(2) "Tıpkı, manyetik maddedeki hissedilmez hareketleri idrak edemeyen mıknatıslı ibrenin, hiçbir sebebe bağlı olmaksızın döndüğünü sandığı için, Kuzey'e dönmekten zevk duyması gibi." (L e i b n i z. *Théodicée*, Lozan, MDCCLX, s. 598. Paris, Berlin, 1875.)

çelişkiye sokabilir. Fakat, "ayın ruh hali"nin, son tahlilde, *tümüyle* onun hareketi tarafından şartlandırıldığını farzettiğimize göre, onun huzursuzluğunun sebeplerini bu harekette aramamız gerekir. Dikkatli bir inceleme belki bize ayın, yörüngesinin dünyadan en uzak noktasında iken iradesinin özgür olmamasına üzüldüğünü, halbuki yörüngesinin dünyaya en yakın noktasında bulunduğu sırada bu özgürlüksüzlüğün onun için formel bir mutluluk ve mânevî huzur sebebi olduğunu gösterecektir. Yahut, durum tersinedir: belki ay, özgürlüğünü zorunlulukla uzlaştırmanın çaresini yörüngesinin dünyaya en yakın noktasında değil de, en uzak noktasında bulduğunu düşünmektedir. Her ne olursa olsun, böyle bir uzlaştırmanın pekâlâ mümkün olduğu, zorunluluk hakkındaki bilincin en enerjik pratik aksiyonla mükemmelen uyuştuğu muhakkaktır. Zaten, şimdiye kadar tarihte gördüğümüz de budur. İrade özgürlüğünü inkâr edenler, çoğu kez, iradelerinin gücü bakımından bütün çağdaşlarını geride bırakmış ve bu gücü son kertesine kadar kullanmışlardır. Bunun örnekleri çoktur ve herkesçe bilinir. Ancak, Stammler'in yaptığı gibi, tarihî realiteyi nasılsa öylece görmekten kasten kaçınanlar, bu örnekleri unutabilirler. Bu kasıt, meselâ, bizim sübjektivistlerimizde ve bazı Alman filistenlerinde pek belirgindir. Ama, filistenlerle sübjektivistler de insan değil, olsa olsa, Bielinski'nin (1) deyişiyle, birer *gölge*'dirler.

Geçmiş, şimdiki veya gelecek aksiyonları, kendisine ancak zorunluluk rengine bürünmüş olarak görünen bir insanın durumunu daha yakından inceliyelim. Bildiğimiz gibi, bu durumda, Muhammet gibi Allah'ın Resulü veya Napoléon gibi değiştirilmesi imkânsız bir kaderin seçtiği kişi, ya da XIX. yüzyılın bazı siyaset adamları gibi karşı konulamaz bir tarih hareketinin sözcüsü olduğuna inanan insan, öyle bir irade gücü gösterir ki, bu güç, Hamlet'ler tarafından yolu üzerine çıkarılan bütün engelleri

(1) Bielinski V. (1811-1848).— Ünlü Rus eleştirmeni ve püblisisti. (N. R.)

iskambil kâğıdından şatolar gibi yıkıp geçer (1). Fakat, burada, bu durum bizi başka bir bakımdan ilgilendiriyor: irademin özgür olmadığı bilinci bence, kendimi, yaptığımdan başka türlü hareket etmek hususunda sübjektif veya objektif tam bir imkânsızlık içinde görmem demek ise ve, aynı zamanda, aksiyonlarım bana mümkün bütün faaliyetlerin en makbulü olarak görünmekte ise, o zaman benim bilincimde zorunluluk özgürlükle, özgürlük de zorunlulukla aynılaşır; ve ben artık yalnız bir anlamda özgür değilimdir: *özgürlükle zorunluluk arasındaki bu aynılığı bozamam; bunları birbirine zıt hale getiremem; zorunluluk yüzünden rahatsızlık duyamam. Fakat, özgürlüğün bu yokluğu aynı zamanda özgürlüğün en tam tezahürüdür.*

Simmel (2), özgürlüğün daima bir şeye oranla özgürlük olduğunu ve ancak bir engelin zıddı olarak anlaşılmak şartıyle bir anlam ifade ettiğini söyler. Bu doğrudur şüphesiz. Fakat, bu ilkel hakikatten hareketle özgürlüğün, bilincine varılmış zorunluluk olduğu tezini — ki bu, felsefî düşüncenin şimdiye kadar yapmış olduğu en dâhice keşiflerden biridir — çürütmeye imkân yoktur. Simmel'in tanımı çok dardır: bu tanım, özgürlüğü ancak bir dış engele nispetle göz önüne alıyor. Bu gibi engeller söz konusu olduğu sürece özgürlükle zorunluluğu aynılaştırmak gülünç olur! Hırsız, kendisine engel olduğunuz takdirde ve direnişinizi şu ya da bu şekilde kıramadığı sürece sizin yeni mendilinizi çalmakta özgür değildir. Ama, bu basit ve sathî özgürlük anlayışının yanında, bununla kıyaslanamıyacak kadar derin başka

---

(1) Bu tür insanların hislerindeki kuvveti açıkça gösteren bir örnek daha verelim. Ferrare düşesi Renée de France (XII. Louis'nin kızı), üstadı Calvin'e şöyle yazar: "Hayır, bana yazdığınızı, yani Davud'un Tanrı düşmanlarından öldüresiye nefret etmiş olduğunu asla unutmuş değilim ve kesinlikle buna karşı, ya da bunun dışında hareket etmeyi düşünmüyorum, çünkü pederim kıralın, validem kıraliçenin, mütevaffa zevcimin ve bütün çocuklarımın Tanrı tarafından kötü gözle görüldüklerini bilsem, onlardan öldüresiye nefret eder, cehenneme atılmalarını dilerdim." Bu gibi hislerden kuvvet alan insanların ne müthiş, ne dayanılmaz bir enerji gösterebileceklerini düşünün! Halbuki, bunların hepsi de irade özgürlüğünü reddediyorlardı!

(2) Simmel Georg (1858-1918).— İdealist tandanslı Alman filozofu ve sosyoloğu, Kant'ın tilmizlerinden. (N. R.)

bir özgürlük anlayışı daha vardır ki, felsefî olarak düşünmek gücünde olmıyanlar bu anlayışın varlığından habersizdirler ve felsefî olarak düşünmek gücünde olan kimseler de ancak düalizmden kurtulmaya ve düalistlerin bir yanda süje, öbür yanda obje arasında tasavvur ettikleri uçurumun mevcut olmadığını anlamayı başarabildikleri gün bu anlayışa varabilirler.

Rus sübjektivisti, kendi ütopik idealini kapitalist gerçeklerimizin karşısına koyuyor ve bunu yapmakla yetiniyor. Sübjektivistler (1), *düalizm* bataklığına gömülmüşlerdir. Rus "şâkirtler" (2) diye adlandırılan kimselerin ideali, sübjektivistlerin idealine kıyasla kapitalist gerçeğe sonsuzca daha az benzer. Buna rağmen, "şâkirtler" ideali gerçeğe bağlayan köprüyü bulabilmişler, *monizm*'e kadar yükselmişlerdir. Bunlara göre, kapitalizm, bizzat gelişme seyrinin gereği olarak, kendi inkârına ve onların idealinin — Rus ve diğer "şâkirtler"in idealinin — gerçekleşmesine varacaktır. Bu, tarihî bir *zorunluluk*'tur. *"Şâkirt" bu zorunluluğun araçlarından biridir* ve gerek sosyal durumu, gerekse bu durumdan çıkan moral ve entelektüel karakteri dolayısıyle, *böyle olmamazlık edemez.* Bu da yine *zorunluluğun bir yüzü*'dür. Fakat, sosyal durumu ona başka karakter değil de, bu karakteri vermiş olduğu için, "şâkirt" yalnız zorunluluğun bir aracı olmakla ve böyle olmamazlık edememekle kalmaz, *böyle olmayı ihtirasla ister ve bunu istememezlik edemez.* Bu da *özgürlüğün bir yüzü*'dür; hem de zorunluluktan doğan bir özgürlüğün... Ya da, daha doğrusu, bu, zorunlulukla aynılaşan özgürlüktür, özgürlüğe dönüşmüş zorunluluktur (3). *Özgürlüğün bu türlüsü* de bir muhalefete oranla bir engelin zıddı olarak özgürlüktür: derin tanımlar, sığ tanımları

---

(1) Burada, sübjektivistler, P. Lavrov, N. Mihaylovski, N. Kareyev ve daha başka Rus popülistleridir. (N. R.)

(2) "Rus şâkirtler": sansürden kaçınmak için, Marx'ın şâkirdi Rus sosyal demokratlarına legal basında bu ad veriliyordu. (N. R.)

(3) *"Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, dass sie werschwindet, sondern dass nur ihre noch innere Identität manifestiert wird."* ("Zorunluluk, ortadan kalktığı için değil, sırf [özgürlükle] o vakte kadar *içten* bir şekilde olan aynılığı, nihayet *kendisini açıkça gösterdiği* için *özgürlük* halini alır." (Fr. çev.) Hegel, *Wissenschaft der Logik.* Nürnberg, 1816, c. II, s. 281.)

reddetmez, bunları tamamlıyarak hepsini içine alır. Burada nasıl bir muhalefet, nasıl bir engel söz konusu olabilir? Açık: düalizmden kurtulamamış olanların enerjisini frenliyen moral muhalefet, ideal ile gerçeği ayıran uçurumun üzerine bir köprü kuramamış olanların karşılaştıkları engel. Birey, yiğitçe bir felsefî düşünce çabasıyle *bu türlü* özgürlüğü fethetmediği sürece, bütünüyle kendi kendisine ait olamaz ve çektiği mânevî işkenceler, kendisine karşı koyan dış zorunluluğa ödediği yüz kızartıcı haraç yerine geçer. Buna karşılık, birey, kendisini aşağılatan kösteği, acılı boyunduruğu atar atmaz, o vakte kadar bilmediği bir bütünlüğü olan yeni bir hayata doğar ve böylece onun *özgür* faaliyeti *zorunluluğun bilinçli ve özgür* ifadesi halini alır (1). İşte o zaman bu faaliyet büyük bir sosyal kuvvet olur ve artık hiçbir şey

Alçak küfrün üstüne
Tanrı yıldırımları gibi düşmek...

ten onu alakoyamaz.

III

Tekrar edelim: bir fenomenin mutlak zorunluluğu hakkındaki bilinç, bu fenomeni sempatiyle gören ve kendisini, onu belirleyen güçlerden biri sayan insanın enerjisini arttırmaktan başka bir şey yapmaz. Eğer, söz konusu fenomenin zorunluluğu hakkında bilinç sahibi olan insan kollarını kavuşturup dururşa, iyi matematik bilmediğini göstermiş olur. Meselâ, gerekli şartların toplamı *S* bir araya geldiği takdirde, *A* fenomeninin zorunlu olarak meydana geleceğini kabul edelim. Siz, bu şartlardan bazılarının şimdiden var olduğunu, geri kalanlarının ise *T* anı gelince sağlanmış olacağını bana kanıtlamış olun. Siz, beni ikna

(1) Koca Hegel bir başka yerde şu mükemmel sözü söyler: "*Die Freiheit ist dies, Nichts zu wollen als sich.*" ("Özgürlük, nefsin kendi kendisini onaylamasından başka bir şey değildir." Fr. çev.) *Werke*, B. 12, S. 98. (*Philosophie der Religion.*)

Hegel'in bu formülünün değişik bir çevirisi için bkz. s. 91. (Tr. çev.)

ettiniz; ben, *A* fenomenini olumlu bir şekilde düşünüyorum; ve kendi kendime "Mükemmel!" diye haykırdıktan sonra, sizin tahminlerinize göre fenomenin meydana geleceği o mutlu güne kadar uykuya yatıyorum. Sonuç şudur: A fenomeninin meydana gelmesi için gerekli şartların toplamı *S*'ye siz *benim aksiyonumu da* katmıştınız. Benim aksiyonumun *a*'ya eşit olduğunu kabul edelim. Fakat, ben uykuya dalmış olduğuma göre, *T* anında fenomenin meydana gelmesi için gerekli şartların toplamı artık *S* değil, *S* — *a* olacaktır. Buysa durumu değiştirir. Benim yerimi başka birisinin almış olması da mümkündür. Belki benim verdiğim bu apati örneği, kendisi de hareketsizliğe eğilimli olduğu halde bu başka kimseyi öfkelendirmiş ve bu yüzden onun üzerinde kurtarıcı bir etki yapmıştır. Bu takdirde, *a* gücünün yerine *b* gücü geçecek ve eğer *b*, *a*'ya eşit ($a = b$) ise, *A*'nın meydana gelmesi için gerekli şartların toplamı *S*'ye eşit olacağından fenomen her şeye rağmen *T* anında meydana gelecektir.

Fakat, benim gücüm sıfıra eşit sayılamazsa kabiliyetli ve becerikli isem ve hiç kimse benim yerimi dolduramazsa, o zaman *S* artık tam olmıyacak ve *A* fenomeni tahmin ettiğimizden daha geç veya daha eksik bir şekilde meydana gelecek veya hattâ hiç meydana gelmiyecektir. Bu, gün gibi açıktır. Eğer ben bunu anlıyamıyorsam, ben çıktıktan sonra da *S*'nin *S* olarak kalacağını sanıyorsam, bu sadece hesap yapmasını bilmediğim içindir. Fakat, acaba hesap yapmasını bilmiyen yalnız ben miyim? Siz, *S* toplamının *T* anında mutlaka sağlanmış olacağını önceden bana bildirirken, konuşmamız biter bitmez benim yatmağa gideceğimi tahmin etmemiştiniz: benim, sonuna kadar, *A*'nın sadık bir inşacısı olarak kalacağımdan emindiniz; pek güvenmemeniz gereken bir gücü, güvenebileceğiniz bir güç diye aldınız ve dolayısıyle siz de yanlış hesap yaptınız. Fakat, sizin en küçük bir hatâ bile yapmıyarak her şeyi önceden görmüş olduğunuzu kabul edelim. Bu takdirde, hesaplarınız şu şekilde olacaktı: *S* toplamının *T* anında biraraya geleceğini söylemiştiniz. Bu gerekli şartlar toplamı içinde benim kaçaklığım bir *negatif nicelik* olarak; özleyiş ve ideallerinin, objektif zorunluluğun sübjektif ifadesi olduğuna kesinlikle inanan yiğit insanlar üzerinde bu kesin inanışın yaptığı

teşvik edici etki ise, bir *pozitif nicelik* olarak görünmektedir. Bu halde, *S* toplamı, sizce tespit edilen anda bilfiil biraraya gelmiş olacak ve *A* fenomeni meydana gelecektir. Bu açıkça görülüyor. Peki, öyleyse *A* fenomeninin önlenmesi imkânsız olduğu fikri beni niçin şaşırttı? Niçin bu fikrin beni hareketsizliğe mahkûm ettiği zannına kapıldım? Niçin bu fikirden esinlenen muhakemelerimde en basit aritmetik kurallarını unuttum? Hiç şüphesiz, çünkü almış olduğum terbiye gereği olarak, bende önceden çok güçlü bir hareketsiz kalma eğilimi bulunuyordu ve konuşmamız bardağı taşıran damla vazifesini görmüştü. Hepsi bu kadar. *Zorunluluk bilinci benim moral gevşekliğime ve kabiliyetsizliğime kendini açığa vurma fırsatı sağlamaktan başka bir şey yapmamıştır.* Zorunluluk bilinci, moral gevşekliğimin ve kabiliyetsizliğimin *sebebi* değildir. Bunun sebebi, almış olduğum terbiyededir. Öyleyse... öyleyse, aritmetik son derece faydalı ve değerli bir bilim; filozof beylerin — özellikle onların — bile kurallarını unutmamaları gereken bir bilimdir.

Fakat, bir fenomenin zorunluluğu hakkındaki bilinç acaba bu fenomeni *kötü bir gözle gören* ve ona *karşı olan* bir insan üzerinde nasıl bir etki yapar? Burada işler biraz karışıyor. Pek mümkündür ki, bu insanın direnme enerjisi bu yüzden *zayıflamış* olsun. Fakat, söz konusu fenomene muhalif olan kimseler, onun önlenmesine imkân bulunmadığı inancına ne vakit varırlar? Fenomenin meydana gelmesini kolaylaştıran şartlar iyice çoğaldığı ve güçlendiği vakit. Bu insanların, söz konusu fenomenin önlenmesi imkânsızlığı hakkında edindikleri bilinç ve enerjilerindeki çözülme, fenomenin meydana gelmesini kolaylaştıran şartların gücünün bir tezahüründen başka bir şey değildir. Ve bu çeşit tezahürler de, fenomenin meydana gelmesini kolaylaştıran şartlar sırasına girer.

Fakat, direnme enerjisi, fenomenin bütün muhaliflerinde birden azalmıyacak; onun önlenmesi imkânsızlığı hakkında bilinç sahibi olmaları, bu muhaliflerin bazısında ancak direnme enerjisini arttırmaya yarıyacaktır. O zaman, bu enerji *umutsuzluk* enerjisi olacaktır. Genel olarak tarih ve özellikle Rus tarihi bu

hususta birçok öğretici misaller verir. Okuyucunun, bu misalleri yardımımıza gerek olmaksızın hatırlıyacağını umuyoruz.

Burada, bay Kareyev sözümüzü kesiyor: kendisi, özgürlük ve zorunluluk hakkındaki fikirlerimizi, hiç şüphesiz, paylaşmadığı ve güçlü insanların "aşırılık"larına duyduğumuz sempatiyi onaylamadığı halde, bireyin büyük bir sosyal güç olabileceği fikrini dergimizde (1) hoş karşılamaktadır. Saygıdeğer profesör sevinçli sevinçli haykırıyor: "Ben bunu her zaman söylemişimdir!" Doğru. Bay Kareyev ve bütün sübjektivistler daima bireye tarihte çok önemli bir rol vermişlerdir. Bu, onlara, bir vakitler, bütün topluluğun yararına soylu bir işe atılmaya heves eden, bunun için de tabiî olarak kişisel insiyatifi baştacı etmeye hazır olan ilerici gençliğin sempatisini kazandırıyordu. Fakat, aslında, sübjekti-vistler ne bireyin tarihteki rolü problemini çözmeyi, ne de hattâ bu problemi doğru bir şekilde koymayı hiçbir zaman başaramamışlardır. Sübjektivistler, toplumun tarihî gelişme *kanunlarının* etkisine karşı "kritik düşünceli bireyler"in aksiyonunu öne sürüyor ve böyle yapmakla âdeta yeni bir çeşit faktörler teorisi yaratıyorlardı. Kritik düşünceli bireyler bu tarihî hareketin *faktörlerinden biri*; hareketin öz kanunları ise bir *diğeri* idi. Bundan çift taraflı öyle bir saçmalık çıkıyordu ki, ancak aktif "bireyler"in dikkati günlük pratik sorunlar üzerinde toplanmış olarak kaldığı ve bunlar bu yüzden felsefeyle meşgul olmadıkları sürece bu saçmalıkla yetinebilirlerdi. Oysa, 1880-1890 yıllarının durgunluğu, düşünecek güçte olanlara, hiç de istemedikleri halde, felsefe üzerinde düşünecek boş vakti sağladığından beri, sübjektivist doktrin her tarafından sökülüp dağılmaya ve Akakiy Akakiyeviç'in (2) ünlü kaputu gibi lime lime dökülmeye başladı. Artık hiçbir yama kâretmiyordu. Ve, düşünen insanlar birbiri ardınca, mutlak dayanıksızlığı iyice meydana çıkmış bir doktrin olarak gördükleri sübjektivizmden yüz çevirdiler. Fakat, bu gibi hallerde daima olduğu gibi, bu teoriye karşı reaksiyon onun mu-

(1) *Bilimsel dergi* kastediliyor. Bu yazı, 1898 yılında, *A. Kirsanov* takma adıyle bu dergide yayımlanmıştır. (N. R.)

(2) *Akakiy Akakiyeviç*.— *Gogol*'ün *Kaput* adlı hikâyesinin kahramanı. (N. R.)

arızlarından bazılarını aksi yönde mübalâğaya sevketti. Tarihte "birey"e mümkün olduğu kadar büyük bir rol vermek isteyen bazı sübjektivistler, tarihî hareketin belirli bazı kanunlara göre cereyan ettiğini inkâr ettikleri halde, bunların en yeni muarızlarından kimileri, tarihî hareketin bazı kanunlara uyduğunu daha iyi belirtmek arzusu ile, *tarihi yapanın insanlar olduğunu ve dolayısıyle bireylerin aksiyonlarının tarihte zorunlu olarak bir rol oynadığını* unutmaya hazır görünüyorlardı. Bunlar, bireyi bir *quantité négligeable* (1) olarak görüyorlardı. Teorik bakımdan, böyle bir abartma, en gayretkeş sübjektivistlerin varmış oldukları abartma kadar kabulü imkânsız bir şeydir. *Tez*'in *antitez*'e feda edilmesi ne kadar yanlışsa, *antitez*'in de *tez* uğruna unutulması o kadar yanlıştır. Doğru olan görüş noktasını, ancak bunlardan herbirinin taşıdığı hakikat payını *sentez*'de birleştirmeyi başardığımız zaman buluruz (2).

IV

Uzun zamandan beri bu sorun zihnimizi kurcalıyordu ve uzun zamandan beri okuyucuyu bizimle birlikte bu sorunu incelemeye çağırmak istiyorduk. Fakat bazı kaygılar bizi bundan alakoyuyordu: okuyucularımızın bu sorunu belki daha önce kendi başlarına çözmüş olduklarını ve teklifimizin geç kalmış olacağını düşünüyorduk. Bugün artık bu kaygılarımız kalmadı. Alman tarihçileri sayesinde bunlardan kurtulduk. Çok ciddî söylüyoruz. Çünkü, bu son zamanlarda Alman tarihçileri arasında tarihte büyük insanların rolü hakkında şiddetli tartışmalar patlak verdi. Bunlardan bazıları, büyük adamların politik faaliyetinde, tarihî hareketin bellibaşlı ve neredeyse biricik sâikini görmeye meyledenken; başka bazıları da, bunun dar bir anlayış olduğunu ve tarih biliminin yalnız büyük adamların faaliyetini, yalnız siyasî tarihi

(1) Aslında fransızca olarak. (Fr. çev.) *Hesaba katılmıyabilecek kadar küçük nicelik.* (Tr. çev.)

(2) Bu sentezin araştırılması işinde, daha önce kendisinden bahsetmiş olduğumuz bay Kareyev, bize tekaddüm etmiştir. Ancak ne yazık ki, bay Kareyev insanın bir beden, bir de ruhtan ibaret olduğu hakikatinden öteye gidebilmiş değildir.

değil, fakat tarihî hayatın tümünü (*das Ganze des geschichtlichen Lebens*) göz önünde bulundurmak zorunda olduğunu söylüyorlardı. N. Nikolayev tarafından rusçaya çevrilen *Alman ulusunun tarihi*'nin yazarı Karl Lamprecht (1) bu tandansın temsilcilerinden biridir. Muarızları, Lamprecht'i "*kolektivistlik*" ve materyalistlikle itham ettiler: hattâ, onu, tartışmanın sonunda bizzat kendisinin kullandığı bir deyimle — *horrible dictu*! (2) — "Allahsız sosyal demokratlar"la aynı sıraya koydular. Fikirlerini öğrenince, bu zavallı bilgine karşı savrulan ithamların hiçbir aslı esası olmadığını anladık. Aynı zamanda şu kanıya vardık ki, günümüzün Alman tarihçileri, tarihte bireyin rolü problemini çözecek güçte değildirler. Böylece, bazı Rus okuyucuların da bu problemi çözmemiş oldukları ve bugün bile bu konuda gerek teorik, gerekse pratik bakımdan hiç de faydasız sayılmıyacak bazı şeyler söylenebileceğini haklı olarak düşünebileceğimiz inancı bizde uyandı.

Lamprecht, bazı ünlü devlet adamlarının kendi aksiyonları hakkında — bunları, içinde cereyan ettikleri tarihî ortama göre mütalâa ederek — ileri sürdükleri fikirlerden oluşan bir koleksiyon (kendi deyişiyle, *eine artige Sammlung*) toplamış; ama, polemiğinde *Bismarck*'ın bazı nutuklarıyle sözlerinin tanıklığına başvurmakla yetiniyor. Lamprecht, demir şansölyenin 16 nisan 1869 tarihinde Kuzey Almanya Reichstag'ında söylediği şu sözleri zikrediyor:

Baylar, biz ne geçmişin tarihini bilmemezlikten gelebilir, ne de geleceği yapabiliriz. Bazı kimseleri, zamanın akışını hızlandırabilecekleri zanniyle saatlerini ileri almaya sevkeden hatâya karşı sizleri uyarmak isterim. Beni desteklemiş olan olaylar üzerindeki etkim daima fazlasıyle abartılmıştır. Buna rağmen, benden tarihi *yapmamı* istemek hiç kimsenin aklından geçemez. Böyle birşey, birlikte bütün cihana karşı koyabilecek kadar güçlü olmamıza rağmen, sizin yardımınızla dahi benim için tamamen imkânsızdır. Biz tarihi yapamayız: onun kendi kendine olmasını beklemek zorundayız. Meyvaları lâmba ışığı altına koyarak daha çabuk olgunlaştırmak elimizde değildir; onları daha

(1) *Lamprecht Karl* (1856-1915).— Monümantal bir *Almanya Tarihi* yazmış olan bir burjuva Alman tarihçisi. (N. R.)

(2) Söylemesi bile korkunç. (Tr. çev.)

hamken devşirdiğimiz takdirde ise, gelişmelerini engellemekten, onları bozmaktan başka bir şey yapmış olmayız.

Lamprecht, Joly'den naklen de Bismarck'ın bazı fikirlerini zikrediyor. Bismarck'ın, Fransız-Prusya savaşı sırasında tekrar tekrar ifade ettiği bu fikirler anlamca yine şundan ibarettir:

Biz, büyük siyasî olayları meydana getiremeyiz; eşyanın tabiî akışını göz önünde bulundurmamız ve olgunlaşmış olanı elde etmeye çalışmakla yetinmemiz lâzımdır.

Lamprecht'e göre, bu derin bir hakikat, dört dörtlük bir hakikattir. Ona göre, bugün bir tarihçi, eğer olayların künhüne nüfuz edebiliyor, ufkunu çok kısa bir zaman parçası içine hapsetmekle kalmıyorsa, bundan başka türlü düşünemez. Bismarck, Almanya'yı tabiî ekonomi safhasına geri götürebilir miydi? Hayır. Kudretinin zirvesinde bulunduğu zaman bile böyle bir şey onun için imkânsızdı. Genel tarihî şartlar en güçlü kişilerden de daha güçlüdür. Bir büyük adam için, kendi devrinin karakteri "*ampirik olarak verilmiş* [*bir*] *zorunluluk*"tur.

İşte, kendi [tarih] anlayışını *evrensel* olarak nitelendiren Lamprecht böyle düşünüyor. Bu anlayışın zayıf tarafı kolayca görülebilir. Bismarck'ın, Lamprecht tarafından zikredilen fikirleri psikolojik belge olarak çok enteresandır. Sabık Alman şansölyesinin aksiyonu için hiç bir sempati duymıyabiliriz, ama bu aksiyonun önemsiz olduğunu söyliyemiyeceğimiz gibi, Bismarck'ın, "kietizm"i ile sivrilen bir kimse olduğunu da iddia edemeyiz. Lassale, aşağıdaki sözü söylerken Bismarck'ı düşünüyordu:

Gericiliğin hizmetkârları güzel konuşan kimseler değiller, ama keşke ilericiliğin de böyle birçok hizmetkârları olsaydı.

İşte, bazı zamanlarda hakikaten demir gibi bir enerji göstermiş olan bu adam, hiç şüpheye yer bırakmıyacak bir şekilde kendisini tarihî evrimin basit bir âleti sayıyor ve eşyanın tabiî akışı karşısında tamamen güçsüz olduğunu söylüyordu. Buradan da bir kere daha görüldüğü gibi, insan hem olayları zorunluluk ışığı altında görebilir, hem de aynı zamanda son derece enerjik bir

aksiyon adamı olabilir. Fakat, Bismarck'ın fikirleri yalnız bu bakımdan ilgi çekici; yoksa onun fikirlerinde: tarihte bireyin rolü nedir? sorusuna bir cevap bulmaya imkân yoktur. Bismarck'a göre olaylar kendi kendilerine olurlar ve biz ancak onlar neyi hazırlamışlarsa onu elde edebiliriz. Fakat, bu maksatla yapılan işlerden herbiri de yine bir tarihî olay teşkil eder: öyleyse, bu türlü olayların kendi kendilerine olan olaylardan farkı nedir? Gerçekte, her tarihî veya az çok böyle olan olay, bazı kimselere daha önceki gelişmenin artık olgunlaşmış olan meyvalarını "elde ettirirken", aynı zamanda geleceğin meyvalarını hazırlıyan olaylar zincirinin de bir halkasını oluşturur. Bu olaylar eşyanın tabiî akışıyle nasıl zıtlaştırılabilir. Bismarck, besbelli, tarihte bir rol oynıyan kişilerin veya grupların hiçbir zaman mutlak kudret sahibi olmadıklarını ve olamıyacaklarını söylemek istemiştir. Bunun böyle olduğuna şüphe yok, elbet. Neyse, biz, tarihte bir rol oynıyan kişilerin veya grupların gücünün — ki her şeye kadir bir güç olmadığı muhakkaktır — neye bağlı olduğunu, hangi hal ve şartlar içinde arttığını veya eksildiğini öğrenmek istiyorduk. Bu soruyu ne Bismarck, ne de onun sözlerini zikreden "evrensel" tarih anlayışının bilgin savunucusu cevaplandırıyor.

Gerçi, Lamprecht'de ispat gücü daha fazla olan alıntılara da rastlamak mümkündür (1). Lamprecht, meselâ, günümüzün en ünlü Fransız tarihçilerinden biri olan Monod'un aşağıdaki sözlerini alıyor:

Tarihte, beşerî evrimin hakikaten ilgi çekici ve devamlı kısmı — oldukça kesin bir şekilde tahlil edilip, belli bir ölçüde kanunlara indirgenebilen kısmı — olan müesseselerin, ekonomik ve sosyal şartların büyük ve ağır hareketi üzerinde durulacak yerde, özellikle insan faaliyetinin parlak, şâşaalı ve geçici tezahürlerine, büyük olaylara veya büyük adamlara önem verilmesi bir alışkanlık haline gelmiştir.

Gerçekten önemli olan olaylar ve şahsiyetler her şeyden önce bu evrimin çeşitli anlarını gösteren işaretler ve semboller gibidirler. Fakat,

(1) Lamprecht'in tarih felsefesi hakkındaki diğer yazılarını bir yana bırakarak, burada yalnızca onun "*Der Ausgang des Geschichtswissenschaftlichen Kampfes*" (*Die Zukunft*, 1897, No. 44) adlı yazısını göz önünde tutuyoruz.

deniz yüzünde yükselerek bir an için ışığın bütün ateşli renklerine büründükten sonra varlığından hiçbir şey bırakmadan sahilde parçalanıp giden dalgalar, derin ve devamlı med ve cezir hareketine oranla ne ise, tarihî denilen olayların çoğu da hakikî tarihe oranla odur.

Lamprecht, burada herbir kelimenin altına imzasını koymaya hazır olduğunu söylüyor. Bilindiği gibi, Alman bilginleri, Fransızlar'la aynı fikirde olduklarını açıkça söylemekten hoşlanmazlar; tıpkı Fransızlar'ın Almanlar'la aynı fikirde olduklarını açıkça söylemekten hoşlanmamaları gibi... Bunun için, Belçikalı tarihçi Pirenne, Monod'la Lamprecht'in fikirleri arasındaki bu uygunluğu *Revue historique*'de memnuniyetle belirtiyor.

Bir Fransız bilgini ile bir Alman bilgini arasındaki bu beraberlik anlamlıdır. Bu beraberlik, görünüşe göre, yeni tarihî yönelişin geleceğe namzet olduğunu kanıtlıyor.

V

Bize gelince, biz Pirenne'in beslediği umutları paylaşmıyoruz. Gelecek, bulanık ve karışık görüşlere ait olamaz. Monod'un ve özellikle Lamprecht'in görüşleri ise işte böyle bulanık ve karışık görüşlerdendir. Tarihin konusunun, sosyal müesseseleri ve ekonomik şartları incelemek olduğunu söyleyen tandansın onaylanmaması elbette imkânsızdır. Tarih bilimi, ancak, bu tandans ona kesin olarak kök saldığı zaman büyük ilerlemeler kaydedecektir. Fakat, önce, Pirenne bu yönelişin yeni olduğunu düşünürken yanılıyor. Tarihî bilimlerde bu yöneliş 1820'ye doğru meydana çıkmıştır: Guizot, Mignet, Augustin Thierry ve daha sonra Tocqueville ve başkaları bu yönelişin parlak ve konsekan temsilcileri idiler. Monod'la Lamprecht'in fikirleri, epeyce eski olmakla birlikte pek dikkate değer bir orijinalin soluk kopyasından başka bir şey değildir. Sonra, Guizot, Mignet ve diğer Fransız tarihçilerinin fikirleri kendi zamanları için ne kadar derin olursa olsun, birçok noktaları karanlıkta bırakıyordu. Bu fikirler, tarihte bireyin rolü problemine açık ve tam bir çözüm sunmaz. Oysa, tarihî bilimler — eğer kendi bilimlerinin konusu hakkında

çok dar bir anlayıştan kurtulmak tarihçilerin nasibinde varsa — bu problemi mutlaka çözmek zorundadırlar. Gelecek, her şeyden önce, bu problemi en iyi şekilde çözen ekole ait olacaktır.

Guizot, Mignet ve aynı tandansdaki başka tarihçilerin görüşleri, XVIII. yüzyılın tarih hakkındaki fikirlerine karşı bir reaksiyondu; bu fikirlerin *antitezi* idi. XVIII. yüzyılda tarih felsefesiyle uğraşanlar, her şeyi *bireylerin bilinçli faaliyetine* indirgiyorlardı. Gerçi, o zaman da bu kuralın istisnaları vardı: meselâ, bir *Vico*'nun (1), bir Montesquieu'nün veya bir Herder'in ufku çok daha genişti. Fakat, biz istisnalardan söz etmiyoruz. XVIII. yüzyıl düşünürleri, büyük çoğunlukları itibarıyle, tarihi bu söylediğimiz şekilde anlıyorlardı. Meselâ, rahip Mably'nin tarihî eserlerini bugün bu bakımdan okumak enteresan olur. Mably'ye göre, Giritliler'in sosyal ve politik hayatları ile örf ve âdetlerini Minos yaratmış; Lykurgos da Spartalılar için aynı hizmeti görmüştür. Spartalılar'ın, servetin her türlüsünü "hakir" görmeleri, "âdeta vatandaş gönüllerinin en derin köşesine kadar inerek orada servet aşkının tohumunu boğan (2)" Lykurgos sayesinde olmuştur. Ve eğer Spartalılar, bilge Lykurgos'un kendilerine çizmiş olduğu yoldan daha sonra ayrıldılarsa, kabahat onları "başka devrin, başka şartların onlardan yeni bir deha ve yeni bir politika istediğine (3)" inandıran Lysandros'undur. Bu zihniyetle yapılan incelemelerin bilimle hemen hemen hiçbir ilgisi yoktu. Bu incelemeler,

---

(1) V i c o — XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış İtalyan filozofu ve tarihçisi; M o n t e s q u i e u — aynı dönemde yaşamış Fransız sosyoloğu; H e r d e r — XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Alman filozofu ve tarihçisi. Her üçü de eserlerinde tarihî evrimin bazı kanunlara uyduğunu kanıtlamaya; tarihî olayların akışının kıral, devlet adamı veya yöneticilerin irade veya niyetlerine bağlı olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Vico, bu kanunların Tanrı tarafından belirlenmiş olan tarihin ezelî devridaim hareketi içinde birbiri ardınca gelen devletlerin sırayla yükselip yıkılışlarında kendini gösterdiğine inanmıştı. Montesquieu ile Herder ise söz konusu kanunların, tabiî faktörlerin — özellikle iklim ve coğrafî çevre — toplum üzerindeki etkisiyle açıklanabileceğini kanıtlama çalışmışlardır. (N. R.)

(2) Bk. Rahip Mably'nin *Toplu Eserleri*. Londra, 1789, dördüncü cilt, s. 3, 14-22, 34 ve 192.

(3) Bk. *Ay. es.* s. 109.

tıpkı kürsü vaazları gibi, sırf onlardan çıkacak ahlâk "dersleri" göz önünde tutularak kaleme alınıyordu. İşte, Restorasyon dönemi Fransız tarihçileri, bu gibi anlayışlara karşı seslerini yükseltmişlerdi. XVIII. yüzyılın sonunda cereyan eden büyük hâdiselerden sonra, tarihin; üstün nitelikli, iyiliksever ve aydın düşünceli şahsiyetlerin, cahil ama itaatli bir çokluğa kendi isteklerine göre bazı duygu ve fikirleri aşılayan kişilerin eseri olduğuna inanmak tamamen imkânsızlaşmıştı. Üstelik, bu tarih felsefesi burjuva teorisyenlerin plebeyen gururunu incitiyordu. Daha XVIII. yüzyıl başında, burjuva dramı ortaya çıktığı zaman belirmiş olan duygular, burada da kendisini gösteriyordu. Thierry, eski tarih ekolüne karşı mücadelesinde, Beaumarchais ve diğerlerinin eski estetiğe karşı ileri sürdükleri kanıtları yeniden ele alıyordu (1). Nihayet, Fransa'nın geçirmiş olduğu fırtınalar, tarihî olayların akışının yalnızca insanların bilinçli aksiyonu tarafından belirlenmekten uzak olduğunu gayet açık bir şekilde göstermişti. Sırf bu durum bile, tarihî olayların tıpkı tabiat kuvvetleri gibi kör bir şekilde, fakat değişmez kanunlara göre hükmünü yürüten latent bir zorunlulukla cereyan ettiğini düşündürecek mahiyette idi. Tarihi, bazı kanunlara tâbi bir süreç olarak gören yeni tarih anlayışlarını en konsekan bir tarzda — ve özellikle Fransız devrimini konu alan eserlerde — geliştirenlerin Restorasyon dönemi fransız tarihçileri olması, — bildiğimize göre, henüz hiç kimse tarafından belirtilmemiş olmasına rağmen — son derece dikkate değer bir husustur. Mignet ve Thiers'in eserleri işte bu türlü eserlerdendir. Chateaubriand, yeni tarih ekolünü *kaderci* (*fatalist*) olarak adlandırıyor ve bu ekolün tarih araştırmacılarının karşısına koyduğu vazifeyi şu şekilde formülleştiriyordu:

Bu sistemde, tarihçinin en büyük gaddarlıkları hiç öfke duymaksızın anlatıp en yüksek erdemlerden sevgisizce bahsetmesi; ve sanki toplum her şeyin mutlaka gerektiği şekilde vukuunu icap ettiren karşı konulamaz birtakım kanunlara tâbi imiş gibi, ona soğuk bir gözle

(1) Thierry'nin birinci *Lettre sur l'histoire de France*'ını (*Toplu eserleri*, c. III., Paris, 1859), Beaumarchais'nin *Essais sur le genre dramatique sérieux*'sü ile karşılaştırınız.

bakması lâzımdır (1).

Elbette doğru değil bu. Yeni ekol, tarihçiden hiç de duygusuz kalmasını istemiyordu. Hattâ, Augustin Thierry, politik ihtirasların, araştırmacının düşüncesini kamçılıyarak hakikatin keşfinde ona kuvvetle yardım edebileceğini açıkça söylüyordu (2). Ve, Guizot, Thiers veya Mignet'nin tarihî eserlerini şöyle bir gözden geçirmek, kılıç veya kilise aristokrasisine karşı mücadele eden burjuvazinin — tıpkı doğmakta olan proletaryanın dileklerini boğmak için çaba sarfedişinde olduğu gibi — bu yazarlarda ne kadar güçlü bir sempati uyandırdığını görmeye yeter. Fakat şurası muhakkak ki, yeni ekol 1820-1830 yıllarına doğru, yani aristokrasinin, eski imtiyazlarından bazılarının ihyasına hâlâ çabalar olmasına rağmen *artık* burjuvazi tarafından mağlûp edilmiş bulunduğu bir devirde ortaya çıkmıştır. Sınıflarının zaferi hakkında taşıdıkları bilinç ve bu zaferden duydukları gurur, yeni ekol tarihçilerinin bütün muhakemelerinde kendisini belli eder. Ve, şövalye vâri duygu inceliği hiçbir zaman burjuvazinin ayırt edici niteliğini teşkil etmemiş olduğundan, burjuva bilginlerinin muhakemelerinde bazen mağlûplar hakkında sert hükümler bulunuyordu. Guizot, bir polemik broşüründe: "Güçlü zayıfı yutar, bu haktır" der. Guizot, işçi sınıfına karşı da daha yumuşak değildir. İşte, Chateaubriand'ı hatâya düşüren şey, bazen soğuk bir duygusuzluk görünüşü alan bu sertlikti. Nihayet, yeni ekolün, tarihin kanunlar tarafından idare edildiği görüşünü sağlam bir şekilde tespit etmeye çalışırken, büyük tarihî şahsiyetlerle pek az meşgul olması, onu gözlere kaderci olarak gösteriyordu (3). Buysa, XVIII.

---

(1) Chateaubriand'ın *Toplu Eserleri*. Paris, 1836, c. I., s. 240.

Okuyucuya bir sonraki sayfayı da dikkatle okumasını tavsiye ederiz; insan bunu bay Mihaylovski'nin kaleminden çıkmış sanır.

(2) Bkz. *Récits des temps mérovingiens*'in devamı olan *Considérations sur l'histoire de France*. Paris, 1840, s. 72.

(3) Sainte-Beuve, Mignet'nin *Fransız devrimi tarihi*'nin üçüncü baskısı için yazdığı bir yazıda, tarihçinin bireyler karşısındaki tutumunu şu şekilde karakterize eder: "Anlatacağı halk heyecanlarının yaygınlığını ve derinliğini görüp, kitleler ayaklandığı zaman en yüce dehaların, en değerli erdemlerin düştüğü güçsüzlük ve hiçlik uçurumunun manzarasıyle karşılaşınca, tarihçimiz bireylere karşı merhamet duygusuna kapılıyor, yalnız başına ele alındıklarında onlarda zaaftan başka bir şey görmüyor ve bireylerin ancak çoklukla birleştikleri zaman etkili bir aksiyonları olabileceğini kabul ediyor.

yüzyılın tarih hakkkındaki fikirleriyle yetişmiş kimselerin kolay kolay kabul edebilecekleri bir şey değildi. Her yandan eleştiriler yağıyordu. Böylece açılan tartışma, yukarıda gördüğümüz gibi, hâlâ devam etmektedir.

Thiers'in *Fransız devrimi tarihi*'nin V. ve VI. ciltleri çıktıktan sonra, Sainte-Beuve 1826 yılı ocak ayında *Globe*'da şunları yazıyordu:

Gerçekten de, insanoğlu, uğrayabileceği anî determinasyonlar dolayısıyle, içinde yer aldığı olaylara her an umulmadık, değişken bir yeni güç katabilir. Bu öyle bir güçtür ki, birçok durumda olayların cereyanını önemli bir şekilde değiştirdiği halde, mûtat oynaklığı onun tam olarak ölçülmesine imkân vermez.

Sainte-Beuve'e göre, insan iradesinin bu "anî determinasyonlar"ının da sebepleri bulunmadığı sanılmamalıdır. Hayır, safdilce bir sanma olurdu bu. Sainte-Beuve, toplum hayatında az çok önemli bir rol oynıyan bir insanın entelektüel ve moral özelliklerinin — kabiliyetleri, bilgisi, kararlılığı veya kararsızlığı, cesurluğu ya da korkaklığı, vs. vs. — olayların gidişi ve sonuçlanışı üzerinde hissedilir bir etki yapmaktan geri kalmıyacağını söylemek istiyordu sadece. Oysa, bu özellikler sırf bir kavmin genel gelişme kanunlarıyle açıklanamaz; bunlar, daima ve büyük ölçüde, özel hayatın tesadüfleri diyebileceğimiz şeylerin etkisiyle meydana gelir. Kendi başına oldukça açık görünen bu fikri somutlaştırmak için birkaç örnek verelim.

Avusturya veraset savaşı sırasında Fransız orduları parlak zaferler kazanmıştı ve Fransa hiç şüphesiz Avusturya'nın şimdiki Belçika'nın oldukça büyük bir kısmını kendisine bırakmasını sağlıyabilecekti. Fakat, XV. Louis böyle bir istekte bulunmadı; buna sebep olarak, tüccarca değil, kıralca savaştığını söylüyordu. Bu yüzden, Aix-la-Chapelle barışı Fransa'ya hiçbir şey kazandırmadı. Halbuki, XV. Louis'nin karakteri başka türlü olsaydı, belki Fransa'nın toprakları genişlemiş olacak, bu da onun ekonomik ve politik gelişme seyrini ihtimal biraz değiştirecekti.

Bilindiği gibi, Yedi Yıl Savaşı'nda Fransa Avusturya'nın müttefiki idi. İddia edildiğine göre, mağrur Marie Thérèse'in,

yolladığı bir mektupta "kuzinim" veya "çok aziz dostum" diye kendisine hitap etmesinden pek fazla koltukları kabaran madam de Pompadour'un, bu ittifakın kurulmasında büyük hizmeti olmuştu. Şu halde denilebilir ki, şayet XV. Louis ahlâkça daha mazbut biri olsaydı, yahut gözdelerinin etkisinde daha az kalsaydı, madam de Pompadour olayların gidişi üzerinde böyle bir etki yapamıyacak, yapamayınca da bunlar başka bir seyir alacaktı.

Devam edelim: Yedi Yıl Savaşı Fransa için felâketli oldu: Fransız generalleri bu savaşta yüz kızartıcı yenilgilere uğradılar. Pek garip davranışlarda bulunuyorlardı bu generaller. Richelieu dükü işi çapulculuğa vuruyor, Soubise ve Broglie durmadan birbirlerine zorluk çıkarıyorlardı. Meselâ, Broglie, Willinghausen yakınlarında düşmana saldırdığı zaman, Soubise daha önce kararlaştırılmış olduğu ve yapması gerektiği halde, yardıma koşmadı ve Broglie geri çekilmek zorunda kaldı. Oysa, madam de Pompadour kabiliyetsiz Soubise'i himaye ediyordu. Burada da denilebilir ki, Şayet XV. Louis bu kadar keyfine düşkün olmasaydı, yahut onun gözdesi politikaya karışmasaydı olaylar Fransa için bu kerte kötü bir seyir takip etmezdi.

Fransız tarihçileri, Fransa kıta üzerinde savaşacak yerde, İngiltere'ye karşı kolonilerini korumak için bütün gayretini denizde toplaması gerekirdi, derler. Eğer Fransa böyle yapmadıysa kabahat — yine ve daima — "çok aziz dostu" Marie-Thérèse'i hoşnut etmek isteyen madam de Pompadour'dadır. Yedi Yıl Savaşı Fransa'nın en iyi kolonilerini kaybetmesine sebep oldu ve durum hiç şüphesiz, bu ülkenin iktisadî ilişkilerinin gelişmesini kuvvetle etkiledi. Şu halde, burada bir kadının boş gururu ekonomik gelişmeyi etkileyen bir "faktör" olarak görünüyor.

Başka örnekler vermek gerekir mi? Bunların belki de en ilgi çekicisi olmak üzere, bir örnek daha vereceğiz. Yine Yedi Yıl Savaşı sırasında, 1761 yılı ağustosunda, Avusturya ordusu Silezya'da Rus ordusu ile irtibat kurarak Striegau yakınlarında Friedrich'i kuşattı. Prusya kıralının durumu ümitsizdi. Fakat, müttefikler hücum etmekte gecikiyorlardı. Hattâ, general Buturlin

(1), düşman karşısında yirmi gün hareketsiz kaldıktan sonra, kıtalarından ancak bir kısmını Avusturyalı general Laudon'u desteklemek üzere bırakarak, Silezyadan ayrıldı. Laudon, Friedrich'in karargâh kurmuş olduğu yerin yakınlarındaki Schweidnitz şehrini aldıysa da bu pek önemli bir başarı olmadı. Ya eğer Buturlin daha kararlı bir kimse olsaydı? Ya müttefikler, karargâhında tahkimat yapacak zaman bırakmadan Friedrich'e hücum etselerdi? Belki de onu ezip galiplerin bütün isteklerine boyun eğmek zorunda bırakacaklardı. Hem de bu olup bitenler, beklenmedik bir yeni olayın — imparatoriçe Yelizaveta'nın ölümü — durumu birdenbire ve esaslı bir şekilde Friedrich'in lehine çevirmesinden hemen birkaç ay önce cereyan ediyordu. Öyleyse soralım: şayet Buturlin daha kararlı bir tutum gösterseydi, ya da onun yerinde bir Suvorov (2) bulunsaydı acaba ne olurdu?

Sainte-Beuve, "fatalist" tarihçilerin fikirlerini tahlil ederken, üzerinde dikkatle durulmaya değer bir başka düşünce daha ileri sürüyor. Sainte-Beuve, Mignet'nin *Fransız Devrimi Tarihi* hakkında evvelce zikrettiğimiz yazısında, Fransız Devrimi'nin gidişatının ve sonuçlanışının yalnızca onu doğuran genel sebepler ve bizzat onun doğurduğu ihtiraslar tarafından değil, tarihçinin dikkatinden kaçan ve hattâ tam anlamıyle sosyal mahiyette bile olmıyan daha bir sürü küçük olaylar tarafından da şartlandırılmış olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Şöyle yazıyordu:

Bu (genel) sebepler ve (genel sebeplerin doğurduğu) bu ihtiraslar hükümlerini yürütürken, tabiî, fizikî ve fizyolojik güçler de faaliyetlerini durdurmuş değillerdi; taş düşmekte, kan [damarlarda] dolaşmakta devam ediyordu. Faraza, Mirabeau iltihaplı hummaya yakalanmasaydı, bir kiremit veya bir kan hücumu Robespierre'i öldürseydi, Bonaparte'a bir kurşun isabet etseydi olayların çehresi değişmiyecek miydi? Bunların gidişinde hiç değişiklik olmıyacak mıydı? Sonra, sonucun da aynı olacağını iddia edebilir misiniz? Bu gibi arızî olayları yeteri kadar çoğaltarak — ki bunu haklı olarak yapabilirim, çünkü bunlar ne Devrim'e yol açan

(1) Buturlin A. (1694-1767).— Yedi Yıl Savaşı'nda (1756-1763) Rus ordusuna kumanda etmiş olan general-feldmareşal. (N. R.)

(2) Suvorov A. (1730-1800).— Ünlü bir Rus generali. (N. R.)

sebeplerle, ne de Devrim'in uyandırdığı ihtiraslarla, yani hesaba katar göründüğünüz yegâne sebeplerle tezada düşmeyi gerektirmez — sizin zorunlu diye takdim ettiğiniz sonucun tam zıtı bir sonucu kolayca tasarlıyabilirim.

Sainte-Beuve bundan sonra şu ünlü sözü zikrediyor: Kleopatra'nın burnu daha kısa olsaydı dünyanın çehresi başka türlü olurdu. Ve sonuç olarak, Sainte-Beuve, Mignet'nin tezini destekliyen birçok kanıt bulunduğunu kabul etmekle birlikte, pek küçük, karanlık, anlaşılmaz cinsten bir sürü başka sebeplerin de meydana gelmesine yardım ettiği sonuçları, sırf genel sebeplerin etkisine hamletmekle — güçlü düşüncesi herhalde içinde kanun ve nizam görmediği bir şeyin varlığını bile kabul etmek istemiyordu — onun hatâya düştüğünü bir kere daha belirtiyor.

VI

Sainte-Beuve'ün itirazları yerinde midir acaba? Bu itirazlarda bir hakikat payı var gibi görünüyor. Ama, bu hakikat payı nedir? Bunu tespit etmek için, insanın anî determinasyonlarla olayların akışına, bu akışı büyük ölçüde değiştirebilecek yeni bir güç katabileceği fikrini incelemekle işe başlıyalım. Yukarıda, bu fikri iyice aydınlattığını sandığımız birçok örnek vermiş bulunuyoruz. Bu örnekler üzerinde düşünelim.

XV. Louis döneminde Fransa'nın askerî gücünün durmadan azaldığı herkesçe bilinen bir şeydir. Henri Martin, Yedi Yıl Savaşı sırasında, peşlerinde daima bir fahişeler, satıcılar ve uşaklar bulutu sürükleyen ve koşum beygirlerinin sayısı binek atlarınınkinden üç misli fazla olan Fransız ordularının, Turenne'in ve Gustaf-Adolf'un ordularından çok, Dara'nın, Kserkses'in sürülerini andırdığına işaret eder (1). Archenholz, Yedi Yıl Savaşı tarihinde, Fransız subaylarının sık sık görevleri başından ayrılıp civar yerlerde dans etmeye gittiklerini, kumandanlarının emirlerini ancak bu emirler işlerine geldiği zaman yerine getirdiklerini yazar. Bu acıklı durum, zadegânın, düşkünlüğüne rağmen, orduda bütün üst

(1) *Fransa tarihi*, 4. baskı, c. XV, s. 520-521. Paris, 1855-60.

mevkileri tutmaya devam etmesinden ve koşar adımlarla akıbetine doğru giden "eski rejim"i tümüyle saran genel düzensizlikten ileri geliyordu. Bu *genel* sebepler — yalnızca bunlar —, Yedi Yıl Savaşı'nı Fransa'nın aleyhine çevirmek için yeterliydi. Fakat, Soubise gibi generallerin kabiliyetsizliği, Fransız ordusunun genel sebeplerden doğan başarısızlık şansını, şüphesiz, daha da artırıyordu. İmdi, Soubise kumandanlık mevkiinde madam de Pompadour sayesinde tutunabildiğine göre, kibirli markizin Yedi Yıl Savaşı sırasında genel sebeplerin Fransa için nahoş etkilerini önemli derecede *şiddetlendiren* "faktörler"den biri olduğunu kabul etmek gerekir.

Markiz de Pompadour'un kudreti, onun kendi gücünde değil, onun iradesine râmolan kıralın iktidarında idi. Fransa'da sosyal ilişkilerin genel gelişme seyrine bakarak, XV. Louis'nin karakterinin mutlaka böyle olması gerektiğini söyliyebilir miyiz? Kesinlikle hayır. Bu gelişme seyri aynı kalmak şartıyle, onun yerinde kadınlarla ilişkileri başka türlü olan bir kıral bulunabilirdi. Sainte-Beuve olsaydı, bazı karanlık ve anlaşılmaz fizyolojik sebeplerin etkisinin bunu sağlamaya yeteceğini söylerdi. Haksız da sayılmazdı. İmdi, eğer böyleyse bundan, karanlık fizyolojik sebeplerin Yedi Yıl Savaşı'nın seyri ve sonu üzerinde etkili olmakla, Fransa'nın gelişmesini de etkilemiş olduğu sonucu çıkar. Yedi Yıl Savaşı Fransa'yı kolonilerinin çoğundan mahrum etmeseydi, onun gelişmesi başka türlü olurdu. Fakat, bu sonuç, kanunlara göre cereyan eden bir sosyal gelişme nosyonu ile çelişki halinde değil midir?

Hiçbir şekilde değildir. Ele aldığımız hallerde, bireysel özelliklerin aksiyonu kesin olmakla birlikte, bu aksiyonun *ancak mevcut sosyal şartlar* içinde meydana gelebildiği de aynı derecede kesindir. Rossbach muharebesinden sonra, Fransızlar'ın Soubise'in hâmisine karşı duydukları öfkenin haddi hududu yoktu. Madam de Pompadour her gün tehdit ve hakaretlerle dolu bir sürü imzasız mektup alıyordu. Bu mektuplar onu son derece müteessir ediyor, uykularını kaçırıyordu (1). Buna rağmen, o, Soubise'i

(1) Bkz. Madam du H a u s s e t'nin *Anılar*'ı. Paris, 1824, s. 181.

korumaya devam etti. Madam de Pompadour, 1762 yılında Soubise'e yazdığı bir mektupta onun hakkında beslediği ümitleri boşa çıkarmış olduğunu söyledikten sonra şu sözleri ekliyordu: "Böyle olmakla birlikte, hiç endişelenmeyiniz: menfaatlerinizi koruyacağım ve Kıralla aranızı bulmaya çalışacağım (1)." Görüldüğü gibi, madam de Pompadour kamuoyuna boyun eğmeyi reddediyordu. Niçin? Herhalde, o zamanki Fransız toplumu *onu buna zorlıyacak araçlara sahip bulunmadığı* için. Peki, niçin o zamanki Fransız toplumu madam de Pompadour'u kendisine boyun eğmeye zorlıyamıyordu? Organizasyonu yüzünden zorlıyamıyordu; ve bu organizasyon da, o devirde Fransa'da mevcut sosyal güçler arasındaki orana bağlı idi. Öyleyse, XV. Louis'nin karakteri ile gözdelerinin kaprislerinin neden dolayı Fransa'nın kaderi üzerinde bu kadar acınacak bir etki yapabilmiş olduğunu son tahlilde açıklayan şey, sözü geçen güçler arasındaki orandır. Çünkü, kadınlara karşı bu zaaf, kırala değil de onun ahçılarından veya seyislerinden birine has bir kusur olsaydı, hiçbir tarihî önemi olmıyacaktı. Burada kusurun kendisinin değil, fakat onunla malûl olan kişinin sosyal mevkiinin söz konusu olduğu açıktır. Okuyucu, bu muhakeme tarzının yukarıda verilen bütün misallere uygulanabileceğini takdir edecektir. Bu misallerde değiştirilmesi gereken şeylerin değiştirilmesi, meselâ Fransa'nın yerine Rusya'nın, Soubise'in yerine Buturlin'in, vs... konulması yeter. Şu halde, daha önce söylediklerimizi tekrarlamaya gerek yoktur.

Demek oluyor ki, bireyler karakterlerinin özellikleri sayesinde toplumun kaderi üzerinde etkili olabilirler. Hattâ, bireylerin bu etkisi çok güçlü de olabilir, ama böyle bir etkinin gerek imkânı, gerekse yaygınlığı toplumun organizasyonu tarafından, sosyal güçlerin oranı tarafından belirlenir. Bireyin karakteri ancak sosyal ilişkiler ona müsaade ettiği anda ve ölçüde sosyal gelişmenin bir "faktör"ü olur.

Belki, bireyin etkisinin aynı zamanda onun kabiliyetlerine de bağlı olduğu bize hatırlatılmak istenecektir. Kabul! Fakat, birey,

(1) *Lettres de la marquise de Pompadour* (*Markiz de Pompadour'un mektupları.*) Londra, 1772, c. I, s. 92.

kabiliyetlerini ancak toplum içinde elverişli bir mevki işgal ettiği zaman ortaya koyabilir. Nasıl oluyor da Fransa'nın kaderi, kendisini kamunun hayrına vermeye ne kabiliyeti, ne de arzusu olan bir insanın ellerinde bulunabiliyordu? Çünkü, Fransa'nın organizasyonu öyleydi. Kabiliyetli olsun, kabiliyetsiz olsun, bazı şahıslara düşebilecek olan sosyal rolü ve, dolayısıyle, sosyal önemi her hal ve şartta belirleyen, sosyal organizasyondur.

Fakat, bireyin rolü toplumun organizasyonu tarafından belirlendiğine göre, onun bu rol tarafından şartlandırılan sosyal etkisi, kanunlara göre cereyan eden bir sosyal gelişme nosyonu ile nasıl çelişebilir? Söz konusu etki, bu nosyonla çelişmek şöyle dursun, bunun en parlak örneklerinden birini oluşturur.

Fakat, burada şunu kaydetmek gerekir ki, bireyin toplum üzerinde etkili olması imkânı, toplumun organizasyonu tarafından şartlandırılan bu imkân, *olağan* denilen şeylerin ulusların tarihî kaderleri üzerine etkisine ardına kadar kapı açar. XV. Louis'nin tenperestliği onun organik yapısının zorunlu bir sonucuydu. Ama, Fransa'nın genel gelişme seyrine oranla bu hal *tesadüfî* idi. Böyle olmasına rağmen, bu tesadüfî hal, daha önce söylediğimiz gibi, Fransa'nın kaderini etkilemiş ve bunu şartlandıran sebeplerden biri olmuştur. Mirabeau'nun ölümü, kendiliğinden anlaşılacağı gibi, belirli kanunlara göre meydana gelen bazı patolojik süreçlerin sonucuydu. Fakat, bu süreçlerin zorunluluğu, hiç de Fransa'nın gelişmesinin genel gidişinden çıkan bir zorunluluk değildi. Bu zorunluluk, ünlü hatibin organik yapısına ait bazı özelliklerden ve hastalığa tutulduğu vakit içinde bulunduğu fizikî şartlardan doğmuştu. Bu özellikler, bu şartlar, Fransa'nın genel gelişme seyrine oranla *tesadüfî* idiler. Buna rağmen, Mirabeau'nun ölümü Devrim'in sonraki seyri üzerinde etkili olmuştur ve bunu şartlandıran sebepler arasındadır.

Kritik bir durumdan ancak Buturlin'in kararsızlığı sayesinde kurtulan II. Friedrich hakkında daha önce verdiğimiz misalde tesadüfî sebeplerin aksiyonu daha çok göze çarpar. Buturlin'in atanması, Rusya'nın genel gelişme seyrine oranla dahi, kelimeye bizce verilen anlamda, bir tesadüf olabilirdi. Bu atamanın, Prus-

ya'nın genel gelişme seyriyle hiçbir ilgisi olmadığı ise apaçıktır. Böyle olmakla birlikte, Friedrich'in ümitsiz bir durumdan Buturlin'in kararsızlığı sayesinde kurtulduğu hipotezi, hakikate büsbütün aykırı değildir. Eğer Buturlin'in yerinde Suvorov bulunsaydı, Prusya'nın tarihi başka türlü olabilirdi. Demek oluyor ki, bazen devletlerin kaderi, *ikinci dereceden tesadüfler* diyebileceğimiz bazı tesadüflere bağlıdır. Hegel: "*In allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen*" ("sonlu olan her şey bir tesadüf unsuru taşır") diyordu. Bilimde işimiz yalnızca "sonlu" iledir. Bunun için, bilimin incelediği bütün süreçlerde bir tesadüf unsurunun bulunduğu söylenebilir. Böyle olması, olaylar hakkında bilimsel bilgi edinme imkânını ortadan kaldırmaz mı? Katiyen kaldırmaz. *Tesadüf rölatif bir şeydir.* O, ancak *zorunlu* süreçlerin birbirlerini kestikleri noktada kendisini gösterir. Avrupalılar'ın Amerika'da boy göstermesi, Meksika ve Peru sakinleri için *tesadüfî* [bir olay] olmuştur; şu anlamda ki, bu boy gösteriş sözü geçen ülkelerin sosyal gelişmesi sonucu değildi. Fakat, Ortaçağ'ın sonunda Batı Avrupalılar'ı saran, denizlere açılma ihtirası tesadüfî değildi. Avrupalılar'ın, yerlilerin direnişini kuvvetle kırmakta güçlüğe uğramamaları da öyle. Meksika ve Peru'nun Avrupalılar tarafından fethedilmesinin sonuçları da tesadüfî değildi. Bu sonuçlar, son tahlilde, şu iki kuvvetin muhassalası idi: bir yanda, fethedilen ülkelerin ekonomik durumu; öbür yanda, fethedenlerin ekonomik durumu. İmdi, bu kuvvetlerle onların muhassalası pekâlâ salt bilimsel bir incelemeye konu olabilir.

Yedi Yıl Savaşı'nın gidişatı Prusya tarihi üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Fakat, Prusya'nın başka bir gelişme aşamasında bu etki bambaşka olacaktı. Burada da tesadüflerin sonuçları iki kuvvetin muhassalasınca belirlenmiştir: bir yanda, Prusya'nın sosyal ve politik durumu; öbür yanda, onun üzerine etki yapan Avrupa devletlerinin sosyal ve politik durumu. Şu halde, burada da tesadüf, hiç mi hiç olayların bilimsel bir şekilde incelenmesine engel değildir.

Artık biliyoruz ki, bireyler çoğu kez bir toplumun kaderi üzerine büyük bir etki yaparlar, ama etkiyi belirleyen, o toplumun

iç yapısı ve başka toplumlara oranla durumudur. Fakat, tarihte bireyin rolü sorununu çözmeye yetmez bu. Soruna başka bir yandan daha yanaşmamız lâzımdır.

Sainte-Beuve'ün düşüncesine göre, onun gösterdiği türden yeter sayıda bazı pek küçük ve karanlık sebepler, Fransız devrimini bildiğimizin *büsbütün zıddı* bir sonuca vardırabilirdi. Büyük hatâ! Bazı pek küçük psikolojik ve fizyolojik sebepler kompleksi, hiçbir zaman, Fransız devrimini doğurmuş olan âcil sosyal ihtiyaçları gideremezdi; ve bu ihtiyaçlar tatmin olunmadan kaldığı sürece de, Fransa'da devrim hareketi yatışmıyacaktı. Bu hareketin bilinenden başka bir sonuca varması için, bu ihtiyaçların yerini onlara zıt olan ihtiyaçların alması gerekirdi. Oysa, hiçbir "pek küçük sebepler kombinezonu"nun bunu yapamıyacağı besbellidir.

Fransız devriminin sebepleri *sosyal ilişkiler*'in öz tabiatında mündemiçti; Sainte-Beuve'ün varlığını farzettiği pek küçük sebeplerse, ancak bireylerin *şahsî özellikler*'inde bulunabilirdi. Sosyal ilişkileri son tahlilde belirleyen üretim güçlerinin durumudur. İmdi, üretim güçlerinin durumunun şu ya da bu bireyin özelliklerine tâbi olması, ancak bu bireyler tekniği geliştirmek, icatlar, keşifler yapmak gücünde oldukları ölçüde mümkündür. Sainte-Beuve'ün kastettiği özellikler bu türlü özelliklerden değildi. Oysa, başka hiçbir özellik, bireylere doğrudan doğruya üretim güçlerinin durumu üzerine ve, dolayısıyle, bu güçler tarafından belirlenen sosyal ilişkiler, başka bir deyişle, *ekonomik ilişkiler* üzerine etki yapmak imkânını vermez. Birey, ne gibi özelliklere sahip olursa olsun, mevcut ekonomik ilişkileri — eğer bu ilişkiler üretim güçlerinin durumuna uygun düşmekte ise — ortadan kaldıramaz. Ama, bireyin özellikleri, mevcut ekonomik ilişkilerden doğma sosyal ihtiyaçları tatmine veya bunlara karşı direnmeye onu az ya da çok elverişli kılar. XVIII. yüzyılın sonunda Fransa'nın sosyal bakımdan en âcil ihtiyacı, köhnemiş politik müesseselerin yerine, yeni ekonomik rejimine daha uygun başka bazı müesseselerin geçtiğini görmekti. O devrin en gözde, en yararlı siyaset adamları, işte bu âcil ihtiyacın tatmini işine en iyi yardım edebilen kimseler olmuştur. Mirabeau, Robespierre ve

Bonaparte'ın bu kimselerden olduklarını kabul edelim. Vakitsiz bir ölüm Mirabeau'yu siyaset sahnesinden kaldırmasaydı, acaba ne olurdu? Meşrutî kırallık partisi daha uzun bir süre bir güç olarak kalır, cumhuriyetçilere karşı direnişi daha enerjik olurdu. Hepsi bu kadar. Dünyada hiçbir Mirabeau, cumhuriyetçilerin zaferine engel olamazdı. Mirabeau'nun bütün gücü halkın sempatisinden ve güveninden kaynaklanıyordu. Oysa, halk cumhuriyet istiyor, saray eski rejimi korumaktaki inadıyle onu öfkelendiriyordu. Halk, kendi cumhuriyetçi özleyişlerine Mirabeau'nun sempati beslemediğine kanaat getirir getirmez, ona olan sempatisine son verecekti. O zaman da, büyük hatip hemen hemen bütün nüfuzunu kaybedecek ve hiç şüphesiz bir süre sonra, boş yere frenlemeye çalıştığı hareketin kurbanı olacaktı. Robespierre için de aynı — veya aşağı yukarı aynı — şey söylenebilir. Robespierre'in, kendi partisi içinde kesinlikle yeri doldurulamaz bir kimse olduğunu farzedelim. Fakat, o herhalde tek başına partisinin gücünü oluşturmuyordu. Şayet Robespierre 1793'te meselâ başına bir kiremit düşerek ölseydi, elbette yerine bir başkası geçecek ve, bu başkası hiçbir hususta Robespierre'in ayarında olmadığı halde, olaylar *aynı yönde* cereyan etmekten geri kalmıyacaktı. Meselâ, Girondinler'in o zaman da yenilgilerini önliyemiyecekleri muhakkaktı. Fakat, olabilir ki Robespierre'in partisi iktidarı biraz daha erken kaybedecek ve biz bugün thermidor reaksiyonundan değil de, floréal, prairial veya messidor (1) reaksiyonundan bahsedecektik. Robespierre'in yatışmaz terörcülüğü ile partisinin düşüşünü geciktirecek yerde çabuklaştırdığını söyliyenler olacaktır belki. Burada bu hipotezi tartışacak değiliz; bunun tamamen doğru olduğunu kabul edelim. Bu takdirde, Robespierre'in partisi thermidor'da değil de, fructidor, vendémiaire veya brumaire'de (2) düşecekti. Kısaca, bu düşüş belki daha erken, belki daha geç olacak, ama herhalde olacaktı, çünkü bu partinin dayandığı halk

(1) Thermidor, floréal, prairial, messidor: sırasıyle, Fransa'da Cumhuriyet yılının 11., 8., 9. ve 10. ayları. (Tr. çev.)

(2) Fructidor, vendémiaire, brumaire: sırasıyle, Fransa'da Cumhuriyet yılının 12., 1. ve 2. ayları. (Tr. çev.)

tabakaları uzun süre iktidar yürütebilecek hazırlıkta değildi. Fakat, her ne olursa olsun, Robespierre'in enerjik aksiyonunun meydana getirdiği sonuçlara "zıt" sonuçlardan söz edilmiyecekti.

Bunun gibi, meselâ bir kurşun Bonaparte'ı Arcole'de öldürmüş olsaydı, yine böyle bir şeyden söz edilmiyecekti. Onun İtalya seferinde ve diğer seferlerinde yaptıklarını bu defa başka generaller yapacaktı. Belki bunlar aynı kabiliyeti göstermiyecek, onun kadar parlak zaferler kazanmıyacaklardı, ama Fransa o zaman girişti̇ği savaşlardan yine de zaferle çıkacaktı, çünkü askerleri Avrupa'nın en iyi — diğerlerinden çok üstün olmak üzere — askerleriydi. 18 Brumaire'e (1) ve onun Fransa'nın iç hayatı üzerindeki etkisine gelince, bu hususta da, büyük bir ihtimalle, olayların genel gidişi ve sonucu, *esas itibarıyle*, tıpkı Napoléon döneminde olduğu gibi olurdu, diyoruz. 9 thermidor'da ölüm darbesini yiyen Cumhuriyet, can çekişiyordu. Directoire, imtiyazlı sınıfların (ordres) hâkimiyetini bertaraf etmiş olan burjuvazinin, her şeyden çok hasretini çektiği dirlik düzenliği tekrar kurmaktan âcizdi. Dirlik düzenliğin yeniden kurulması için, Sieyès'in deyişiyle bir "*kurtarıcı kılıç*" ("*bonne épée*") gerekiyordu. Bu dirlik düzenlik sağlayıcı kılıç rolü için önce general Joubert akla geldiyse de, bunun Novi savaşında ölmesi üzerine Moreau'dan, Macdonald'dan, Bernadotte'tan söz edildi (2). Ancak bunlardan sonra Bonaparte'ın adı anıldı. Şayet o da Joubert gibi ölmüş olsaydı, onun lâfı bile edilmiyecek ve başka bir "kılıç" bulunacaktı. Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, olayların diktatörlüğe sevkettiği insanın da iktidara ulaşmak için durup dinlenmeden çaba göstermesi, yoluna çıkan herkesi enerjik bir şekilde bertaraf edip, merhametsizce ezmesi gerekir. Bonaparte, demir gibi bir enerjiye sahipti ve hedeflerine varmak için hiçbir şeyi esirgemiyordu. Fakat, enerji, kabiliyet ve ikbal hırsıyle dolu tek bencil insan hiç de o değildi. Onun işgal etmeyi başardığı mevkiin boş kalmıyacağı

(1) 18 Brumaire: Napoléon Bonaparte'ın yaptığı hükûmet darbesinin tarihi (9 kasım 1799). Sonra bizzat bu hükûmet darbesinin adı olmuştur. (Tr. çev.)

(2) *La Vie en France sous le premier Empire* (*Fransa'nın birinci imparatorluk devri hayatı*). Yazan: vikont de B r o c. Paris, 1895, s. 35-36 ve devamı.

muhakkaktı. Bu yeri başka bir generalin kaptığını ve daha barışsever çıkan bu generalin bütün Avrupa'yı kendisine karşı ayaklandırmıyarak, Sainte-Hélène'de ölecek yerde Tuileries'de öldüğünü farzedelim. Bu takdirde, Bourbon'lar Fransa'ya geri dönmiyeceklerdi. Bourbon'lar için bu, hiç şüphesiz, bilfiil meydana gelmiş olana "*zıt*" bir sonuç olurdu. Fakat, Fransa'nın tümüyle iç hayatına oranla bu sonuç gerçek sonuçtan pek az fark ederdi. Bu "kurtarıcı kılıç" dirlik düzenliği yeniden kurup burjuvazinin hâkimiyetini sağladıktan sonra, kışla alışkanlıkları dolayısıyle, ona yük olmaya başlamakta gecikmiyecekti. O zaman Restorasyon dönemindekine benzer bir liberal hareket başlıyacak; mücadele gittikçe kızışacak ve uysal huyluluk "kurtarıcı kılıçlar"ın hiç de ayırdedici niteliği olmadığına göre, erdemli Louis-Philippe sevgili kuzenlerinin tahtına 1830'da değil de, belki 1820'de veya 1825'te çıkacaktı. Olayların seyrinde bu gibi değişiklikler Avrupa'nın daha sonraki politik hayatı ve, dolayısıyle, ekonomik yaşayışı üzerinde bir dereceye kadar etkili olabilirdi. Fakat, hiçbir halde, devrim hareketinin nihaî sonucu, olduğunun "zıddı" olmazdı. Etkili şahsiyetler, düşünce ve karakterlerinin özellikleri sayesinde *olayların özel çehresini ve kısmî sonuçlarından bazılarını* değiştirebilirler, ama olayların genel *istikametini* değiştiremezler. Bu istikameti başka güçler belirler.

VII

Sonra şunu da kaydedelim. Tarihte büyük insanların rolü üzerinde düşünürken, hemen daima bir görüş hatâsının kurbanı oluruz. Bu hatânın okuyucuya gösterilmesinde yarar vardır.

Napoléon, sosyal düzeni kurtarması istenen "kurtarıcı kılıç" rolünü üzerine almakla, bu rolü belki kendisi kadar veya kendisine yakın bir şekilde oynıyacak olan bütün öbür generalleri rolün dışına atmış oldu. Enerjik bir asker diktatöre sahip olma sosyal ihtiyacı bir kez tatmin edilince, sosyal organizasyon diğer bütün kabiliyetli askerlere diktatörlük yolunu kapattı. O andan itibaren, sosyal organizasyonun gücü aynı türden başka kabiliyetlerin kendini göstermesine karşı koydu. İşte, sözünü ettiğimiz görüş

hâtası buradan doğmaktadır. Napoléon'un *şahsî* gücü hakkında çok abartılı bir fikre kapılıyoruz, çünkü o ön plana itip ona destek olan bütün *sosyal* gücü, onun kendisine atfediyoruz. Bu gücün bize tamamen istisnaî mahiyette görünmesine sebep, ona benzer başka güçlerin hiçbir zaman *imkân* alanından *gerçek* alanına geçememiş olmasıdır. Bu yüzden, bize: Napoléon olmasaydı ne olurdu? diye sordukları zaman *muhayyilemiz* yolunu şaşırıyor ve bize öyle geliyor ki, Napoléon olmasaydı onun gücüne ve nüfuzuna destek olan bütün sosyal hareket de olamazdı.

İnsanlığın entelektüel gelişme tarihinde, bir bireyin başarısının başka bir bireyin başarısına engel olduğu çok daha nâdir görülür. Fakat, burada da, yukarıda işaret ettiğim görüş hatâsına düşeriz. Sosyal durum, toplumun spiritüel sözcülerinin önüne bazı işler koyduğu zaman, bu işler, üstün düşünce gücü sahipleri tarafından çözülmeksizin kaldıkları sürece, bu kimselerin dikkatini üzerlerine çekerler. Fakat, bunlar bu işleri çözdüler mi, o zaman dikkatleri başka konular üzerine kayar. Bir *X* işini yerine getiren *A* kabiliyetli insanı, böylece *B* kabiliyetli insanının dikkatini başka bir *Y* işi üzerine yöneltir. Ve bize, ya *A* eğer *X* işini yerine getirmeden ölseydi ne olurdu? diye sordukları zaman, biz, o zaman toplumun entelektüel gelişme siciminin kopmuş olacağını sanırız. Düşünmeyiz ki, şayet *A* ölseydi, *B* veya *C* veya *D* bu işin yerine getirilmesine teşebbüs edebilirdi ve, böylece, *A*'nın vakitsiz ölümüne rağmen, entelektüel gelişme sicimi kopmuş olmazdı.

Belli bir kabiliyete sahip bir insanın, bu kabiliyeti sayesinde olayların cereyanı üzerinde derin bir etki yapabilmesi için iki şart zorunludur. Önce, bu insanın, kabiliyeti sayesinde devrin sosyal ihtiyaçlarına başkalarından daha iyi cevap vermesi gerekir: besbellidir ki, Napoléon bir askerî deha olacak yerde, bir Beethoven'in müzik kabiliyetine sahip olsaydı imparator olamazdı. Sonra, mevcut sosyal rejimin, bu belli an için zorunlu ve faydalı olan kabiliyete sahip bireyin yolunu kapatmaması lâzımdır. Eğer Fransa'da eski rejim 75 yıl daha sürseydi, *Napoléon*, öldüğü zaman ünsüz sansız bir general veya albay Buonaparte'tan başka biri

olmıyacaktı (1). 1789'da Davout, Desaix, Marmont ve Macdonald *teğmen* idiler. Bernadotte, *başçavuş*; Hoche, Marceau, Lefebvre, Pichegru, Ney, Masséna, Murat, Soult birer *assubay*; Augereau, *eskrim hocası*; Lannes, *sabbağ*; Gouvion-Saint-Cyr, *aktör*; Jourdan, *tuhafiyeci*; Bessières, *berber*; Brune, *mürettip*; Joubert ve Junot birer *hukuk talebesi*; Kléber, *mimar* idiler. Mortier, Devrim'den önce hiç askerlik yapmamıştı (2).

Eski rejim varlığını günümüze kadar sürdürmüş olsaydı, Fransa'da geçen yüzyılın sonunda aktörlerin, mürettiplerin, berberlerin, sabbağların, hukuk talebelerinin, tuhafiyecilerin ve eskrim hocalarının *potansiyel* birer askerî kabiliyet oldukları kimsenin aklına gelmiyecekti (3).

Stendhal'in belirttiği gibi, Tiziano ile aynı yılda, yani 1477'de doğmuş bir insan, Raffaello (ölümü 1520) ile Leonardo da Vinci'nin (ölümü 1519) kırk yıl süreyle çağdaşı olabilir; 1534'te ölen Corregio ve 1563'te ölen Michelangelo ile birlikte uzun yıllar geçirebilir; Giorgione öldüğü zaman ancak 34 yaşında bulunabilir; Tintoretto, Bassano, Veronese, Guillio Romano ve Andreas del Sarto'yu tanıyabilir; sözün kısası, bir asır sonra ortaya çıkmış olan Bologna ekolüne mensup ressamlar hariç olmak üzere, bütün büyük İtalyan ressamlarına çağdaşlık edebilirdi (4). Bunun gibi, Wouwerman'la aynı yılda doğmuş bir insanın büyük Hollanda

---

(1) Bu takdirde, Napoléon belki de *Devrim'den hemen birkaç yıl önce niyetlenmiş olduğu gibi* Rusya'ya gidecekti. Orada, ihtimal, Türkler'e veya Kafkas dağlılarına karşı [savaşlarda] temayüz edecek, ama hiç kimse bu fakir, fakat ehliyetli subayın, şartlar kendisine elverişli olsaydı dünyaya hükmedebilecek idiğini düşünmiyecekti.

(2) V. D u r u y'nin *Histoire de France*'ına (*Fransa Tarihi*) bakınız. Paris, 1893. c. II, s. 524-525.

(3) XV. Louis döneminde tiers état'dan yalnız bir kişi, Chevert, tümgeneral (lieutenant général) rütbesine ulaştı. XVI. Louis döneminde, bu sınıftan (ordre) olan insanların askerlik mesleğine girmeleri daha da güçleştirildi. Bkz. R a m b a u d, *Histoire de la civilisation française* (*Fransız uygarlığı tarihi*), altıncı baskı, c. II, s. 226.

(4) *Histoire de la peinture en Italie* (*İtalya'da resmin tarihi*.) Paris 1892, s. 24-25.

ressamlarından çoğunu şahsen tanımış olabileceği (1); Shakespeare'le yaşıt bir insanın da bütün bir büyük dramatürjler manzumesine çağdaşlık etmiş olduğu (2) söylenebilir.

Kabiliyetli insanların, gelişmeleri için sosyal şartların elverişli olduğu her yerde, daima ortaya çıktıkları uzun zamandan beri müşahede edilmiştir. Bu demektir ki, *kendisini gösteren*, yani bir *sosyal güç* haline gelen her kabiliyet, *sosyal ilişkilerin meyvasıdır*. Böylece, yukarıda söylediğimiz gibi, kabiliyetli insanların neden dolayı hâdiselerin genel istikametini değil de, özel çehresini değiştirebilecekleri anlaşılır. *Kabiliyetli insanların bizzat kendileri ancak bu genel istikamet sayesinde vardırlar; ve bu olmadan onlar hiçbir zaman mümkün'ü gerçek'ten ayıran eşiği aşamazlar.*

Kabiliyetten kabiliyete fark vardır, elbet. Taine, haklı olarak şöyle diyordu:

> Yeni bir uygarlık, yeni bir sanatı gün yüzüne çıkardığı zaman, halk efkârını tam olarak dile getiren bir ya da iki dâhinin yanı sıra, bunu yarı buçuk ifade eden on tane kabiliyetli insan bulunur (3).

İtalya'nın sosyal, politik ve entelektüel gelişmesinin genel seyriyle ilişkisi olmıyan bazı mekanik veya fizyolojik sebepler, Raffaello'yu, Michelangelo'yu ve Leonardo da Vinci'yi beşikte öldürmüş olsaydı, İtalyan sanatının mükemmelliğinden bir şeyler eksilirdi, ama onun Rönesans devrindeki genel istikameti aynı

---

(1) Terborch. Brauwer ve Rembrandt 1608'de; Adrian Van Ostade, Both ve Ferdinand Bol 1610'da; Van der Helst ve Gérard Dou 1613'te; Metsu 1615'te; Wouwerman 1620'de; Weenix, Everdingen ve Pynaker 1621'de; Berghem 1624'te; Paulus Potter 1625'te; Jan Steen 1626'da; Ruysdaël 1630'da; Van der Heyden 1637'de; Hobbema 1638'de ve Adrian Van den Velde 1639'da doğdular.

(2) "Shakespeare, Beaumont, Feltcher, Jonson, Webster, Massinger, Ford, Middleton, Heywood birlikte veya birbiri ardınca ortaya çıkarlar. Bir önceki kuşağın çabalarıyle mümbitleşmiş zemin üzerinde yaygın bir şekilde çiçeklenen yeni ve ayrıcalıklı bir kuşaktır bu." T a i n e, *İngiliz edebiyatı tarihi*. Paris 1863, c. I, s. 467-468.

(3) T a i n e: *Histoire de la littérature anglaise* (*İngiliz edebiyatı tarihi*). Paris 1863, c. II, s. 4.

kalırdı. Bu istikameti, Raffaello, Michelangelo ve Leonardo da Vinci meydana getirmemiştir; bunlar ancak onun en iyi sözcüleri olmuşlardır. Gerçekten de, dâhi bir insanın çevresinde, genellikle, bütün bir ekol zuhur eder ve şâkirtleri dâhinin yöntemlerini en küçük noktasına varıncaya kadar kendilerine mâletmeye çalışırlar. Bu itibarla, Raffaello, Michelangelo ve Leonardo da Vinci'nin vakitsiz ölümleri, İtalyan Rönesans sanatında bir boşluk bırakacak ve bu boşluk daha sonra bu sanatın tarihinin birçok tâli özellikleri üzerinde kuvvetle etkili olacaktı. Fakat, İtalya'nın entelektüel gelişme seyrinde genel sebeplerden doğma derin transformasyonlar olmamak şartıyle, İtalyan Rönesans sanatının tarihi bu yüzden esasça değişmiş olmıyacaktı.

Fakat, bilindiği gibi, nicelik farkları, sonunda nitelik farkları halini alır. Bu her yerde böyle olduğu gibi, tarihte de böyledir. Biraraya gelen birtakım elverişsiz şartlar. bir sanat akımını dile getirebilecek kabiliyetli insanların bir çoğunu birbiri ardınca alıp götürürse, o sanat akımı hiçbir değerli eser bırakamaz. Fakat, bu insanların vakitsiz ölümü, söz konusu sanat akımının ifadesini bulmasına, ancak bu akım yeni kabiliyetler meydana çıkarabilecek derinlikte olmadığı takdirde ket vuracaktır. İmdi, gerek edebiyatta, gerekse sanatta herhangi bir tandansın derinliğini belirleyen şey, bu tandansın, zevklerini dile getirdiği sınıf veya sosyal tabaka için önemi ve bu sınıf veya tabakanın sosyal rolü olduğuna göre, burada da her şey son tahlilde sosyal gelişme seyrine ve sosyal kuvvetler arasındaki orana bağlı demektir.

VIII

Şu halde, büyük adamların bireysel özellikleri, tarih olaylarının özel fizyonomisini belirler ve tesadüf unsuru, tanımlamış olduğumuz anlamda, bu olayların cereyanı sırasında daima belli bir rol oynar. Tarihî olayların yönünü son tahlilde belirleyen ise, genel sebepler denilen sebepler, yani üretim güçleri ve bu güçlerin, sosyal ve ekonomik üretim süreci içinde insanlar arasında kurulmasını gerektirdiği ilişkilerdir. Arızî olaylar ve ünlü kişilerin bireysel özellikleri, altta, tâ derinlerde yatan genel sebeplere oranla

sonsuzca daha göze çarpıcıdır. XVIII. yüzyıl, bu genel sebeplerle pek az meşgul oluyor; tarihi, tarihî şahsiyetlerin bilinçli davranışları ve "ihtiras"ları ile açıklıyordu. XVIII. yüzyıl filozofları, tarihin, en küçük türden bazı sebeplerin etkisiyle — meselâ, devlet başkanlarından birinin beynindeki birkaç "atom"un bir oyun etmiş olması halinde (bu fikir *Tabiat sistemi*'nde (1) defalarca ifade edilmiştir) — bambaşka yollar takip edebilecek idiğini ileri sürüyorlardı.

Tarihî bilimlerdeki yeni yönün savunucuları, tarihin, bütün "atomlar"a rağmen, izlemiş olduğu yoldan başka bir yol izleyemiyecek idiğini ispata çalıştılar. Bunlar, genel sebeplerin etkisini mümkün olduğu kadar çok belirtmek istediklerinden, tarihî şahsiyetlerin bireysel özelliklerinin rolünü ihmal ettiler. Bu durumda, bazı şahısların yerinde az ya da çok ehliyetli başka bazı şahıslar bulunmuş olsaydı bile, tarihin akışı asla değişmiş olmıyacaktı (2). Fakat, böyle bir hipotezi benimseyecek olursak, *tarihte bireysel unsurun katiyen bir rol oynamadığını* ve burada her şeyin genel sebeplerin, tarihî hareketin genel kanunlarının aksiyonuna irca olunabileceğini mutlaka kabul etmemiz gerekir. Böylesi bir abartma, karşı anlayışın taşıdığı hakikat payına en ufak bir yer bile bırakmıyor; bu yüzden de, bu karşı anlayış bir dereceye kadar hikmeti vücudunu koruyordu. Bu iki anlayış arasındaki çatışma bir antinomi şeklini aldı. Bu antinominin birinci haddi genel kanunlar, ikincisi de bireylerin aksiyonu idi. Antinominin ikinci haddinin görüş noktasında yer alındığı takdirde, tarih basit bir olağanlılar zinciri gibi görünmekte; antinominin birinci haddi bakımından ise, tarihî olayların özel çizgileri bile, genel sebeplerin etkisiyle şartlandırılmış izlenimini vermekteydi. Fakat, olayların özel çizgileri genel sebeplerin etkisiyle şartlandırılmakta ise ve tarihî şahsiyetlerin bireysel özelliklerine bağlı değilse, bu çizgiler

(1) Baron d'Holbach'ın (1723-1789) ünlü eseri. (Tr. çev.)

(2) Hiç değilse, bunlar, tarihî olayların bazı kanunlar uyarınca cereyan ettiklerine dair muhakeme yürüttükleri zaman çıkan sonuç bu oluyordu. Fakat, içlerinden bazıları yalnız olayları nakletmekle kaldıkları zaman, çoğu kez, bireysel unsura abartılı bir önem atfediyorlardı. Ama, burada bizi bu tarihçilerin hikâye ettikleri şeyler değil, muhakeme tarzları ilgilendiriyor.

genel sebepler tarafından belirleniyor demektir ve dolayısıyle şahıslar değişse bile bunların değişmesine imkân yoktur. Teori böylece *kaderci* bir karakter alır.

Bu nokta, teorinin muarızlarının dikkatinden kaçmadı. Sainte-Beuve, Mignet'nin tarih anlayışını Bossuet'ninkine benzetiyordu. Bossuet, tarihî olayları aksiyonuyle belirleyen gücün Tanrı'dan geldiğini, olayların Tanrı iradesini aksettirdiğini düşünüyordu. Mignet, bu belirleyici gücü, tarih olayları içinde tıpkı tabiat güçleri gibi sert ve karşı konulmaz bir şekilde kendini gösteren beşerî ihtiraslarda buluyordu. Fakat, Bossuet de, Mignet de tarihi asla olduğundan başka türlü olmasına imkân olmıyan bir olaylar zinciri olarak telâkki ediyorlardı; ikisi de kaderci idiler. Bu bakımdan, *le philosophe se rapproche du prêtre* (1).

Sosyal olayların kanunlara uyduğunu söyliyen teori, tarihte büyük insanların bireysel özelliklerinin olaylar üzerindeki etkisini sıfıra indirdiği sürece söz konusu eleştiri doğru idi. Ve, yeni ekole mensup tarihçiler, tıpkı XVIII. yüzyıl tarihçileriyle filozofları gibi, *insan tabiatı*'nı, tarihî hareketin bütün *genel sebepler*'inin kendisinden çıktığı ve kendisine uyduğu en yüksek merci saydıkla-rından, bu eleştirinin etkisi büsbütün güç kazanıyordu. Sonra, Fransız devrimi, tarihî olayların yalnızca insanların *bilinçli* aksiyonu tarafından şartlandırılmadığını gösterdi. Bu sebeple, Mignet, Guizot ve aynı ekolden başka tarihçiler, *bilincin kontrolünü* çoğu halde reddeden *ihtiraslar*'ın rolünü ön plana koydular. Fakat, tarihî olayların son ve en genel sebebi ihtiraslar ise, Fransız halkına, onu harekete getiren ihtiraslara zıt ihtiraslar aşılamaya muktedir insanlar bulunsaydı Fransız devrimi, bizim bildiğimizin tam tersi bir sonucu ulaşabilirdi, diyen Sainte-Beuve niçin haksız olsundu? Mignet bu soruya şu cevabı verecekti: çünkü, başka ihtiraslar — insan karakterinin tabiatı gereği olarak — Fransızlar'ı harekete getiremezdi. Bu, bir anlamda doğru olurdu. Ama, bu doğruluk çok bâriz bir kadercilik rengi taşırdı, çünkü insanlık tarihinin, en küçük ayrıntısına kadar, insan tabi-

(1) Aslında fransızca olarak. (Fr. çev.) *Filozof, rahiple uzlaşıyor.* (Tr. çev.)

atının *genel* karakterleri tarafından belirlendiği anlamına gelirdi. Burada kaderciliği doğuran, *özel'in genel içinde* kaybolmasıdır. Zaten bu her zaman böyledir. Derler ki: "Mademki, bütün sosyal olaylar zorunludur, öyleyse bizim aksiyonumuzun hiçbir önemi olamaz". Bu, doğru bir düşünceyi kötü ifade etmektir. Şöyle demek gerekir: madem ki, her şeyi yapan *genel*'dir, şu halde *bireysel*'in (benim çabalarım da dahil olmak üzere) hiçbir önemi yoktur. Böyle bir sonuç doğrudur; ne var ki, yanlış kullanılıyor. İçinde *bireysel*'e de yer veren modern materyalist tarih anlayışına uygulandığında bu sonucun hiçbir anlamı olamaz. Ama, Restorasyon dönemi Fransız tarihçilerinin fikirlerine uygulandığında bu doğruydu.

Bugün artık insan tabiatını tarihî hareketin son ve en genel sebebi saymaya imkân yoktur: insan tabiatı eğer değişmiyorsa, tarihin bu kadar değişken olan akışını izah edemez; yok, eğer değişiyorsa, besbelli, onun değişmeleri de tarihî hareket tarafından şartlandırılmaktadır. Günümüzde, kabul etmek gerektir ki, insanlığın tarihî hareketinin son ve en genel sebebi üretim güçlerinin gelişmesidir. Bu gelişme, sosyal ilişkilerde birbiri ardınca meydana gelen değişmeleri şartlandırır. Bu *genel* sebebin yanında *özel* sebepler, yani bir ulusun sınırları içinde üretim güçlerinin gelişmesine yataklık eden *tarihî konjonktür* bulunur ki, bu da son tahlilde söz konusu güçlerin başka ulusların sınırları içindeki gelişmesi ürünü, başka bir deyişle, aynı genel sebebin ürünüdür.

Nihayet, *özel* sebeplerin etkisi, *tekil* sebeplerin, yani sosyal faaliyet adamlarının bireysel özelliklerinin etkisiyle ve olaylara son tahlilde *öz çehresini* kazandıran daha başka "olağanlıklar"ın etkisiyle tamamlanır. *Tekil* sebepler *genel* ve *özel* sebeplerin aksiyonunu kökten değiştiremezler. Buna karşılık genel ve özel sebepler tekil sebeplerin etkisinin yönünü ve sınırlarını belirlerler. Bununla beraber şurası da muhakkaktır ki, tarihi etkileyen tekil sebeplerin yerinde aynı türden başka sebepler bulunsaydı tarihin görünüşü başka türlü olurdu.

Monod ve Lamprecht her şeyi insan tabiatı bakımından göz önüne almakta devam ediyorlar. Lamprecht, kendisine göre, tarihî olayların temel sebebinin sosyal psikoloji olduğunu kesin bir

şekilde ve tekrar tekrar söyledi. Büyük hatâ! Aslında övülmeye değer olan "sosyal hayatı tümüyle" göz önünde bulundurmak arzusu, bu durumda ancak ya şişirilmiş ama kof bir eklektizme, ya da — içlerinde en konsekan olanlarında — zekâ ile duygunun birbirlerine oranla önemine dair Kablitz vâri muhakemelere götürebilir.

Biz yine konumuza dönelim. Bir büyük adam, şahsî niteliklerî tarihin büyük olaylarına öz çehresini kazandırdığı için büyük değildir; devrinin büyük sosyal ihtiyaçlarına, genel ve özel sebeplerce doğurulmuş olan bu ihtiyaçlara başka herkesten daha iyi cevap verebilmesini sağlıyan niteliklere sahip olduğu için büyüktür. Carlyle (1), kahramanlara dair ünlü eserinde, büyük adamlara *öncüler* (*Beginners*) adını verir. Pek yerinde bir kelimedir bu. Evet, büyük adam bir öncüdür, çünkü başkalarından *daha uzağı* görür ve *daha kuvvetle* ister. Büyük adam, toplumun entelektüel gelişmesinin daha önceki gidişatı tarafından günün konusu haline getirilmiş bilimsel problemleri çözer; sosyal ilişkilerin daha önceki gelişmesi tarafından yaratılmış yeni sosyal ihtiyaçları gösterir ve bunların tatmini işine ilk olarak teşebbüs eder. O, bir kahramandır; eşyanın tabiî akışını durdurabileceği veya değiştirebileceği anlamında değil, fakat aksiyonu eşyanın zorunlu ve bilinçsiz akışının özgür ve bilinçli ifadesi olduğu için. Onun bütün önemi ve aynı zamanda bütün gücü buradadır. Ama, bu önem muazzam bir önem, bu güç harikulâde bir güçtür.

Bismarck, bizim tarihi yapamıyacağımızı, onun kendi kendisine olmasını beklememiz gerektiğini söylüyordu. Peki, tarihi kim yapar? Onun *biricik "faktör"*ü olan *sosyal insan*... Sosyal insan, kendi ilişkilerini, yani sosyal ilişkileri kendisi yaratır. Ama, sosyal insan şayet belli bir anda falan sosyal ilişkileri değil de, filân sosyal ilişkileri yaratıyorsa, bunun elbette bir sebebi vardır; üretim güçlerinin durumundan dolayı bu böyledir. Hiçbir büyük adam, üretim güçlerinin durumuna *artık*, ya da *henüz* uygun düşmiyen ilişkileri topluma kabul ettiremez. Bu anlamda, gerçekten, onun

(1) Carlyle Thomas (1795-1881).— Burjuva İngiliz yazarı ve tarihçisi.

tarihi yapmasına imkân yoktur; istediği kadar saatini ileriye veya geriye alsın: zamanın akışını ne çabuklaştırabilir, ne de geriye çevirebilir. Lamprecht bu noktada tamamen haklıdır: Bismarck, kudretinin zirvesinde bulunduğu zaman bile, Almanya'yı tabiî ekonomi devrine geri götüremezdi.

Sosyal ilişkilerin kendine özgü mantığı vardır: insanlar, birbirleriyle belli bazı ilişkiler içinde bulundukları sürece zorunlu olarak, belli bir tarzda düşünüp davranacak, başka türlü düşünüp davranmıyacaklardır. Sosyal faaliyet insanının bu mantığa karşı mücadelesi boşuna olur: eşyanın tabiî akışı (yani sosyal ilişkilerin bizzat bu mantığı) onun bütün çabalarını hiçe indirecektir. Fakat, ben, sosyal ve ekonomik üretim sürecinde meydana gelen değişiklikler sayesinde sosyal ilişkilerin hangi yönde değişmekte olduğunu bilirsem, sosyal psikolojinin de hangi yönde değişeceğini bilirim; böylece, bunun üzerine etki yapmak imkânını elde ederim. İmdi, sosyal psikoloji üzerine etki yapmak, tarihî olaylar üzerine etki yapmak demektir. Öyleyse, ben, bir anlamda, yine de *tarihi yapabilirim*, onun "*kendi kendine olmasını*" beklememe gerek yoktur.

Monod'a göre, gerçekten önemli tarihî olaylar ve şahsiyetler, ekonomik şartların ve müesseselerin evriminin işaretleri, sembolleri olarak önemlidirler. Düşünce doğru, ama ifade ediliş tarzı hiç açık değil; ve doğru olduğu için de, büyük adamların aksiyonunu sözü geçen şartların ve müesseselerin "*yavaş hareketi*" ile zıtlaştırmak tamamıyle yanlıştır. "Ekonomik şartlar"da az çok yavaş bir değişme, toplumu devir devir müesseselerini az çok hızlı bir şekilde değiştirmek zorunda bırakır. Böyle bir değişiklik asla "kendi kendine" olmaz, daima *insanların* müdahalesini gerektirir. Böylece, insanların karşısına büyük sosyal problemler çıkar. Büyük adam diye, işte bu problemlerin çözülmesine başka herkesten çok yardım eden insanlara denir. İmdi, *bir problemi çözmek*, onun çözümünün sadece "sembol"ü veya "işaret"i olmak değildir.

Monod'un bu itirazı yapmasına sebep, sanırız, her şeyden önce, onun şu güzelim: "*yavaş*" kelimeciğine olan düşkünlüğüdür.

Çağımız evrimcilerinden çoğu bu kelimeciğe vurgundurlar. *Psikolojik bakımdan* bu düşkünlük anlaşılır bir şeydir: itidal ve ölçülülüğün ağırbaşlı ortamında bu *zorunlu olarak* doğar. Ama, *mantık bakımından*, Hegel'in evvelce göstermiş olduğu gibi, eleştiriye dayanıksız bir düşkünlüktür bu.

Ve nihayet, tarihte yalnız "öncüler"in, yalnız "büyük" adamların değil, fakat gören gözü, işiten kulağı ve hemcinslerini seven bir yüreği olan herkesin önünde engin bir aksiyon alanı uzanır. *Büyüklük* kavramı izafîdir. İncil'in deyişiyle, "hemcinsleri için hayatını veren" her kişi ahlâkça büyüktür.

ENDEKS

AGNOSTİSİZM. —Âlemin bilinemez olduğunu iddia eden idealist teori. Agnostisizme göre, insan aklı sınırlandırılmış olup, duyumların (ihsaslar) ötesinde herhangi bir şeyi bilecek güçte değildir. XVIII. yüzyılda Hume ve Kant tarafından ortaya konulan agnostisizm, tam gelişmesini XIX. yüzyılda ve emperyalizm devrinde göstermiştir.

ANAKSAGORAS. — İ.Ö. VI. yüzyılda yaşamış bir Yunan filozofu. Atina'da felsefe öğretti. Anaksagoras'a göre, madde birbirine benzeyen sonsuz sayıda aslî parçacıklardan meydana gelmiştir. Bu aslî parçacıkların kombinezonları çeşitli cisimleri meydana getirir. Maddenin üstünde akıl bulunur. Akıl maddeyi canlandıran ve âlemi idare eden prensiptir.

ANSİKLOPEDİ. — Genel anlamda bütün insan bilgilerinin özünü içeren eser. Tarihte, *Ansiklopedi* XVIII. yüzyılda yayımlanmış büyük bir eserin adıdır. Bu eser, ilk kez, bütün insan bilgilerini devrimci burjuvazinin görüş açısı bakımından toplayıp sunuyordu.

AQUİNO'LU THOMAS (aziz) (1225-1274). — Hıristiyan ilâhiyatçısı ve Ortaçağ skolastik filozofu, batı Avrupa feodalitesinin kalburüstü ideologu. Katolik Kilisesi Aquino'lu Thomas'ın metafizik sistemini resmi doktrini sayar. Teolojiye hizmet eden Thomas felsefesi, Tanrı'nın varlığını ispat etmek, hıristiyanlığın mysterlerini "mâkul" göstermek, feodal rejimi ve Papalığın dünya hegemonyası ihtirasını savunmak amacını güder. Thomascılık Kilise'nin kanun ve dogmalarını kanıtlara dayandırmak hevesinde olan bir teolojik dogmatizmdir. Bu felsefe, tahrif edip Kilise'nin çıkarlarına uygun hale getirdiği ve bütün canlı muhtevasından soyduğu Aristoteles doktrinini kendisine temel olarak alır. Thomascılık bütün felsefe tarihi içinde bilimsel materyalist anlayışa en açık düşmanlık gösteren sistemlerden biridir.

ARİSTOTELES (İ. Ö. 384-322). — Platon'la birlikte Antikçağ'ın en büyük düşünürü. Atina'da felsefe öğretti. Ölümünden bir yıl önce "dinsizlik" suçundan hakkında açılan kovuşturmadan kurtulmak için bu kentten kaçmak zorunda kaldı. Platon'un öğrencisi olmakla birlikte, sonra ondan ayrılmıştır. Aristoteles, duyulur âlemin sistemli müşahedesiyle hocası Platon'un idealist felsefesini realist temellere oturtmaya çalışır. Fakat, Platon gibi o da hareket noktasını kavram'dan, ide (fikir)'den alır. Aristoteles'in dünya görüşü teleolojik (gayeci) karakterdedir. Bunun için, onun dünya görüşü meselâ bir Demokritos'un mekanist dünya görüşünün tam zıttıdır. Aristoteles, doğru düşünme doktrini olarak mantığın kurucusudur. Aristoteles'in

sisteminde gelişme fikri merkezî bir yer tutar. Evren'in, organik âlemin, devlet şekillerinin, vs. gelişmesi onda daima mükemmel olmayandan mükemmele, genel'den özel'e doğru bir evrim olarak anlaşılır. Engels'e göre, Aristoteles Yunan filozofları içinde düşüncesi en evrensel olanı; daha o zamandan, diyalektik düşünce tarzının aslî şekillerini araştırmaya başlamış olanıdır.

AUGUSTİNUS (aziz) (354-405). — Hippo Regius piskoposu, ünlü hıristiyan ilâhiyatçısı, mistik filozof, materyalizmin düşmanı. Augustinus'un felsefesi yeni-platonculuğa yaklaşır. Augustinus rafızîlere ve özakide muhaliflerine karşı hoşgörüsüzlüğü öğüt vermiş, antik felsefenin ilerici geleneklerini hor görmüştür. Augustinus, *Civitas dei* (*Tanrı sitesi*) adlı eserinde hıristiyanî cihan tarihini anlatır. Augustinus cihan tarihini fatalist (kaderci) bir şekilde ve Tanrı'nın eseri olarak ele alır. "Tanrı sitesi", yani Kilise'nin dünya hâkimiyeti ile "yeryüzü sitesi"ni, yani çöküş halindeki putperest Roma imparatorluğunun temsil ettiği "sapkınlığa düşmüş" laik devleti karşı karşıya koyar. Augustinus'un hıristiyan teolojisi üzerindeki etkisi çok büyüktür. Onun doktrinleri bugün dahi papazlar ve idealist düşünürler tarafından gericiliğin ve obskürantizmin hizmetinde kullanılmaktadır.

AVENARİUS, RİCHARD (1843-1896). — Ünlü Alman filozofu, Zürich üniversitesi profesörlerinden, ampiriokritisist ekolün kurucusu. Bir vakitler batıda üniversite profesörleri arasında büyük revaç bulmuş olan Avenarius'un felsefesi, modern materyalizmin eleştirileri karşısında geriliyerek bugün yerini daha başka moda felsefelere bırakmıştır. Avenarius'un son derece ağır bir üslûpla ve bir sürü "yeni" terminolojiyle yazılmış olan ve okuyanları hakikî bir işkenceye uğratan eserleri arasında şunları sayabiliriz: *Asgarî cehit prensibine göre bir dünya anlayışı olarak felsefe* (1876), *Saf tecrübenin eleştirisi* (1888-90), vs.

BACON, Francis de Verulam (1561-1626). — Ünlü İngiliz filozofu. 1543'te Avam Kamarası üyesi oldu ve 1624'e kadar birçok yüksek devlet memurluklarında bulundu. Bacon, 1624'te rüşvet yemek suçu ile Parlamento tarafından hapse mahkûm edilip, bütün medenî hakları elinden alındı. Fakat, iki gün sonra serbest bırakıldı ve özel hayata döndü. Bacon, birçok bilimsel ve felsefî eserler yazdı. Bunlar arasında bilhassa *Novum Organum*'u (1620) anmak gerekir. Bacon, bu eserinde *a priori* fikirler taraflısı eski metafiziğe karşı tecrübeye dayanan mantığı ileri sürer. Bacon, modern felsefenin ve bilimsel metodun kurucusudur.

BAUER, Bruno (1809-1882). — Alman filozofu ve din eleştiricisi. Bruno Bauer önceleri hegelci ekolün sağ kanadına mensuptu. 1839'da Bonn üniversitesi profesörlüğüne getirildi ve gitgide sol hegelciliğe doğru kayarak kısa zamanda bu hareketin tanınmış şefi haline geldi. Bruno Bauer, *Sinoptik yazarların İncil'inde anlatılan tarihî olayların eleştirisi* (1841) adlı eserinde, Strauss'un *İsa'nın hayatı*'nda savunduğu tezi çürütmeye çalışır. Strauss bu tezinde hıristiyan dinine ait efsanelerin ilk hıristiyan cemaatlerinin bilinçsiz düşünce ürünleri olduğunu ileri sürmüştü. Bauer ise, aksine, bu efsanelerin bizzat İncil yazarları tarafından uydurulmuş olduğunu iddia eder. 1842'de Prusya hükûmetince profesörlükten atılan Bruno Bauer, 1843'den itibaren birçok siyasî, tarihî ve din eleştirisi üzerine eserler yayımlamıştır. Marx ve Engels, önceleri dost ve mücadele arkadaşları olan Bruno Bauer ile Edgard Bauer'i *Kutsal Aile*'de şiddetle eleştirmişlerdir. Bruno Bauer hayatının sonlarına doğru Bismarck'ın savunucusu oldu.

BAYLE, Pierre (1647-1706). — Fransız filozofu. Birçok eserler yazarak toleranssızlığa, peşin hükümlere ve bâtıl inançlara karşı savaştı.

BAZAROV, V (Vladimir Aleksandroviç Rudnev'in — doğm. 1874 — takma adı). — Ekonomi ve felsefe üzerine eserleri olan bir Rus yazarı. 1896'dan 1907'ye kadar bir sosyal-demokrat olarak aktif faaliyet göstermiş olan Bazarov, 1905'de yayımladığı *Gerçekçi dünya anlayışına katkı* adlı derleme yazılar kitabından başlıyarak Mach, Avenarius ve diğer ampiriokritisistlerin felsefî görüşlerinin savunmasına girişti. Bazarov, daha sonraki yazılarında, Engels'in fikirlerine karşı olarak göstermeye çalıştığı Plehanov'un fikirlerini eleştirmek vesilesiyle doğrudan doğruya diyalektik materyalizme saldırdı ve bunun bir "metafizik" materyalizm olduğunu iddia etti.

BERNSTEİN, Edouard (1850-1932). — Sosyal-demokrat Alman yazarı. Geçen yüzyılın sonlarında, marksizmin temellerinin revizyondan geçirilmesi gerektiği hakkında ortaya attığı iddia (bu akıma verilen "revizyonizm" adı buradan gelir) ile adını geniş çevreye duyurmaya başladı. Marx'ın doktrininin diyalektik karakterine saldırırak, bunun bazı (sefaletin artışı, düzenin nihaî çöküşü teorileri, devlet anlayışı, vs.) reddeden ve burjuvazinin sosyal ekonomisine kendi "tamamlama ve düzeltme"lerini eklemeye çalışan Bernstein'in revizyonizmi daha başlangıçtan itibaren işçi aristokrasisinin emperyalist ideolojisine özgü çizgileri taşıyordu. Bernstein, felsefe

alanında özellikle diyalektik maddeciliğe karşı savaştı ve Conrad Schmidt'le birlikte "Kant'a dönüş" gereğini ileri sürdü. Bernstein, antimarksist iman ikrarını oluşturan *Sosyalizmin premisleri* (1899) adlı eserinde Hegel'in diyalektik metoduna şu sözlerle saldırır: "Bu metod marksist doktrinin sinesinde barınan bir hain, eşyanın her türlü konsekan gözlemi yolunda kurulmuş bir tuzaktır." Diğer eserleri: *İngiliz büyük devriminde sosyalizm ve demokrasi* (1895), *Sosyalizmin teorisine ve tarihine katkı* (üç ciltlik makaleler derlemesi (1901), vs.

BİLGİ TEORİSİ (veya Gnoseoloji). — Felsefenin, insan için gerçeği (realite) bilmek, hakikati keşfetmek imkânını inceliyen kolu; bilginin kaynakları ve bilgi sürecinin aldığı şekiller hakkındaki teori. Her türlü bilgi teorisinin hareket noktası, felsefenin temel sorununa verdiği materyalistçe veya idealistçe cevaptadır. Materyalist bilgi teorisi objelerin, şeylerin, nesnelerin bizim dışımızda, bizden bağımsız olarak var oldukları, duyumlarımızın dış dünyanın imajları olduğu prensibinden hareket eder. İdealist felsefe ise, ya bilginin mistik bir idenin (fikir) zihindeki aksi olduğunu (Platon'un, Hegel'in "objektif" idealizmleri), ya dünyanın idrakten doğduğunu, objelerin "duyum kompleksleri"nden başka bir şey olmadığını (Berkeley'in, March'ın sübjektif idealizmleri), ya da dünyayı bilmeye imkân bulunmadığını (Hume'un, Kant'ın agnostisizmleri) iddia eder.

BLANC, Louis (1811-1882). — Fransız yazarı ve siyasetçisi. 1840 yılında yazdığı *İş organizasyonu* adlı eser sosyalistler ve işçiler çevresinde büyük bir başarı kazandı. Tarih alanındaki bellibaşlı eserleri: *On yılın tarihi* (1830-1840) (yayımlanışı 1841), *Fransız ihtilâli tarihi* (1847). Louis Blanc, toplumun sosyalist transformasyonunun sınıf mücadeleleri dışında, devletçe desteklenen genel atölyeler kurulması yoluyle gerçekleşeceğini düşünüyordu. 1848 Şubat günlerinde Louis Blanc geçici hükûmet üyeliğine atandı ve Luxembourg'da toplanan ve "işçi sorunu"nu hal yoluna koymak, işçilerin durumunu düzeltmek çarelerini araştırmakla görevlendirilen hükûmet komisyonu başkanlığına getirildi. 15 Mayıs karışıklıklarından ve Haziran günlerinden sonra Belçika'ya, oradan da İngiltere'ye geçti. İmparatorluğun çöküşünü müteakip tekrar Fransa'ya dönerek Milli Meclis üyeliğine seçildi. Louis Blanc genel olarak bütün modern sosyalist hareketin dışında kaldığı gibi, Paris Komünü'nün de dışında kaldı.

BOGDANOV (Alensandr Aleksandroviç Manilovski'nin — 1873-1938 — takma adı). — felsefeci, sosyolog, iktisatçı ve hekim. Sos-

yal-demokrasi hareketi içinde Mach, Avenarius ve başka ampiriokritisistlerin felsefî fikirlerine taraftarlık ediyordu. Eserleri: *Ampiriomonizm, Tarihî tabiat anlayışının temel unsurları* (1899), *Toplum psikolojisi* (1903).

BOSSUET, Jacques Bénigne (1627-1704) . — Fransız din adamı. Hıristiyan dogmalarının ve bunlara en ziyade sadık kaldığına inandığı katolikliğin ateşli savunucusu. Bossuet, özellikle protestanlığa, kietizme ve kartezyanizme (Descartes'çılık) karşı mücadele etti. Devrin bazı tanınmış kişilerinin cenazelerinde verdiği dinî söylevlerle önlendi. 1670'de XIV. Louis tarafından Veliahtın mürebbiliğine atandıktan sonra, öğrencisi için kaleme aldığı: *Mukaddes Kitaptan çıkarılma siyaset* (1678'de yazılmaya başlanmış ve yarım kalmıştır) ve *Cihan tarihi üzerine konuşma* (1681) adlı eserlerinde koyu bir monarşist ve teolojik tarih anlayışı yanlısı olarak görünür. Bossuet 1681'de Meaux piskoposluğuna atandı ve ölünceye kadar bu görevde kaldı.

CEVHER. — Marksizm öncesi felsefede, eşyanın (şeylerin) değişen özelliklerinin aksine olarak, mevcut olan her şeyin değişmez desteği, dayanağı. Cevher, metafizik (diyalektik olmayan) materyalizme göre, madde; idealistlere göre ise, espri (ruh), Tanrı, ide'dir. Descartes biri spiritüel (ruh), diğeri cismanî (madde) olmak üzere iki cevherin varlığını kabul ediyordu. Spinoza, Descartes'ın bu düalist anlayışını eleştirerek monistik bir sistem kurmuş, düşünce ile yerkaplama'yı tek bir cevherin, tabiatın sıfatları (yüklemleri) yapmıştır. Agnostikler (Hume, Kant) cevheri bilinemez olarak ilân ediyorlardı. Diyalektik materyalizm değişmez bir cevher fikrini reddeder. Cevher veya mahiyet, yani âlemin temeli, devamlı hareket ve gelişme halinde bulunan madde'dir. Diyalektik maddecilik aynı zamanda mahiyet ile fenomenin, yani madde ile onun büründüğü şekillerin birliği üzerinde durur. Esasen, madde nosyonu, cevher nosyonundan daha açık ve daha sarihtir.

CONDİLLAC, Etienne-Bonnot de (1715-1780). — Fransız filozofu. Condillac, 1746'da yayımladığı *İnsan bilgilerinin menşei hakkında deneme* adlı eserinde Locke'un sansüalist felsefesini savunuyordu. *Sistemler kitabı*'nda (1749) Descartes'ı, Spinoza'yı ve Leipniz'i çürütmeye çalıştı. Condillac, *Duyumlar kitabı*'nda (1754) sansüalizmi en uç sonuçlarına kadar götürür, duyumun bilgilerin biricik kaynağı olduğunu ve bütün fikirlerin, şekil değiştirmiş veya birleştirilmiş duyumlardan ibaret olduğunu ilân eder.

CROCE, Benedetto (1866-1952). — İtalyan filozofu. Croce, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren kendisini marksizmin "eleştirisi" işine verdi. Plehanov, Croce'yi diyalektik metodun ve materyalizmin sarsılmaz hasmı olarak nitelendirir. Croce mutlak idealizm taraflısıdır; biricik gerçek varlığın espri olduğuna inanır. Tarih, espirinin gelişme sürecinden başka bir şey değildir. Croce'nin felsefesini Hegel'inkinden ayıran şey, Kant'ın derinden etkisi altında bulunması ve hegelci diyalektik metodun taşıdığı rasyonel çekirdeği bir yana atmasıdır.

ÇERNİŞEVSKİ, Nikolay Gavriloviç (1829-1899). — K. Marx'ın deyişiyle, "büyük Rus bilgini ve eleştiricisi". "Basit halk"ın sömürü ve baskı boyunduruğundan kurtarılması gerektiğine inanıyordu. Bu yolda gösterdiği faaliyet Çarlık hükûmeti tarafından kısa zamanda engellendi ve kendisi 1862'da tutuklanarak hemen hemen ömrünün sonuna kadar hapiste tutuldu. Çernişevski, bir sosyalist olarak, esaslı bazı noktalarda genellikle ütopik sosyalizm sınırları içinde kalır. Marx'ın doktrini hakkında bilgisi olmamıştır. Felsefî görüşlerinde sıkı bir materyalist ve feuerbachçıdır. Eserlerinin çeşitli yerlerinde geliştirdiği bazı fikirleri, modern diyalektik materyalizme çok yaklaşır. Meselâ, felsefî ve siyasî fikirlerin tarihi hakkında şöyle der: "Siyasî teoriler ve bütün felsefe doktrinleri, genel olarak, meydana gelişleri sırasında daima kurucularının sosyal durumunun şiddetle etkisi altında kalmışlardır ve her filozof kendi toplumu içinde o zaman iktidar için mücadele eden siyasî partilerden birinin şampiyonluğunu yapmıştır." Öte yandan, Çernişevski'nin şöyle dediği görülür: "İlerlemeyi sağlayan esas güç, bilimdir. Dolayısıyle, ilerleme *bilginin bir sonucudur.*" Çernişevski ekonomik görüşlerini, rusçaya çevirdiği John Stuart Mill'in *Ekonomi politiğin temelleri* adlı eserine yazdığı not ve eklerde açıklar. "Aydınlık" yüzyılı büyük Fransız filozofu Voltaire gibi, Çernişevski de çok çeşitli konular üzerinde yazılar yazmıştır. Hapiste iken yazdığı *Ne yapmalı?* adlı tezli romanı büyük ün kazanmış ve 1860-1880 yılları devrimci gençliğine fikir kılavuzluğu etmiştir. Eserleri 10 cilt halinde 1906'da Petersburg'da basılmıştı.

DARWİN, Charles-Robert (1809-1882). — Ünlü İngiliz natüralisti. Üniversite öğrenimini bitirdikten sonra, 1831'de, kaptan Fitz-Roy'un seferine natüralist olarak katıldı. 5 yıl süren bu seyahat sırasında Kuzey Amerika'yı, Pasifik adalarını dolaştı ve sayısız dokümanlar ve gözlemler ile yurduna döndü. Bu malzeme onun devâsâ eserine temel vazifesi görmüştür. Darwin 1859'da ana eseri olan *Türlerin menşei*'ni yayımladı. Bu eserinde o, transformizm teorisini yeni

esaslar üzerinde genişletiyordu. Darwin, bundan sonra bir sıra eserler yayımlıyarak evrim teorisini geliştirdi. Bu eserler arasında *İnsanın ceddi*'ni (1871), *İnsanda ve hayvanlarda heyecanların ifadesi*'ni (1873), vs. sayabiliriz. Darwin'in teorileri tabiat biliminde hakikî bir devrim yapmıştır.

DEMOKRİTOS. — İ. Ö. V. yüzyılda yaşamış ünlü Yunan düşünürü. Yazıları günümüze ulaşamamıştır. Demokritos'un doktrinini ancak onun "Elealı" şâkirtlerinden öğrenebiliyoruz. Demokritos atom teorisinin kurucusudur. Bu teoriye göre, madde atom denilen birtakım aslî ve bölünmez parçacıklardan oluşur. Demokritos aynı zamanda evrensel "oluş" doktrininin babasıdır.

DESCARTES, René (1596-1650). — Ünlü Fransız filozofu. Avrupa'da birçok seyahatler yaptıktan sonra Hollanda'nın bir kasabasına çekilip tam bir inziva içinde kendisini etütlerine ve felsefî çalışmalarına verdi. Descartes, 1637'de *Aklın idaresi* ve *bilimlerde hakikatin araştırılması için metot üzerine konuşma*, 1641'de *Metafizik düşünceler*, 1649'da *Ruhun passionları* adlı eserlerini yayımladı. Descartes, felsefesinde, otorite prensibine itibar etmiyerek, bunun karşısına araştırma ve inceleme zihniyetini koydu. O vakte kadar metafizik antitelerin hüküm sürdüğü fizik bilimler alanına tabiî kanunlar fikrini soktu. Descartes'ın sistemi entelektüalist bir sistemdir. Descartes'a göre âlem bir ideler âlemidir. Burada her şey genel ve zorunlu ilişkilere göre düzenlenir ve birbirine bağlanır. Bilgilerimizin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde karar verecek hakem akıldır. Descartes'ın rasyonalizmi (akılcılığı) hâlis bir burjuva felsefesidir, çünkü Ortaçağ'ın teolojik düşüncesine karşı olan burjuvazinin ihtiyaçlarına tam anlamıyle uyar.

DİDEROT, Denis (1713-1784). — Fransız filozofu ve yazarı. *Ansiklopedi*'nin başlıca yazarı. Ayrıca, *Görenlerin yararına körler hakkında mektup* (1749), *Gayrimeşru oğul* (1757), *Aile babası* (1758) adlı eserleri vardır. *Körler hakkında mektup* yüzünden Vincennes'de hapis yattı. Diderot, Rusya'da Yekaterina II nezdinde kısa bir süre kaldıktan sonra (1773), *Kaderci Jacques*, *Rahibe*, *Rameau'nun yeğeni* adlı eserlerini yazdı. Diderot, Materyalist ve ateist idi. Ahlâkın bir insan icadı olduğunu söylüyordu. Ona göre, biricik ahlâkî yükümlülük, tabiata uymak ve iyiliksever olmaktır. Diderot, *Salonlar* adlı eseriyle haklı olarak sanat eleştirmenliğinin kurucusu ünvanını kazanmıştır.

DİETZGEN, Joseph (1828-1888). — Deri işçisi. 1864-1869 yılları

arasında St. Petersburg'da bir deri imalâthanesini yönetti. Sonra Siegburg şehrinde zanaatkârlık etti. 1884'den itibaren New-York'ta ve Chicago'da gazetecilik yaptı. Dietzgen'in Marx ve Engels'ten tamamen ayrı olarak meydana getirdiği ve böyleyken marksizme çok yaklaşan bir monist bilgi doktrini vardır.

DİYALEKTİK. — Bu kelime başlangıçta tartışma sanatı veya bilimi anlamına geliyordu. Platon'a göre, diyalektik her şeyden önce bir fikir veya prensipten, bundaki pozitif ya da negatif bütün sonuçları çıkarmak sanatıdır. Yine Platon'a göre, diyalektik aynı zamanda zihnin (esprinin) duyumlara ait verilerden idelere, eşyanın ezelî ve değişmez prensiplerine ve bunların en birincisi olan iyilik idesine doğru muhakeme yolu ile kademe kademe yükselişidir. Platon'un gözünde ideler gerçek adına lâyık biricik varlıklar olduğundan, diyalektik veya ideler bilimi, sonuçta bilimin kendisi oluyordu.

Hegel'de diyalektik, ide'nin birbirini izleyen safhalardan (tez, antitez, sentez) geçerek mutlak ide'ye ulaşıncaya kadar devam eden hareketidir.

Marx ve marksistlere göre ise, diyalektik artık idenin hareketi olmayıp, bizzat eşyanın çelişkiler arasında gelişen hareketidir ve esprinin hareketi eşyanın hareketinin bilinçteki aksinden başka bir şey değildir.

DÜALİZM. — *Monizm*'in aksine olarak, varlığın prensibini tek bir cevherde değil de, biri maddî, diğeri spiritüel olan ve birbirini karşılıklı olarak dışlayıp aralarında çatışan iki farklı cevherde gören felsefî tandans. Meselâ, Descartes, varlığın temelinde böyle birbirinden ayrı iki cevher (ruhî ve cismanî) bulunduğunu söylüyordu. Düalizm, materyalizm ile idealizmi boş yere uzlaştırmaya çalışır. Gerek materyalist, gerekse idealist teoriler düalizmi reddederler. Modern materyalizm, materyalist monizm zemini üzerinde yer alır. İdeal, materyel'e bağlıdır ve bunun dışında mevcut değildir. İdeal, belli bir gelişme safhasına ulaşmış maddeden doğar; bunun için de maddeye çözülmez bir şekilde bağlı ve tâbi olarak düşünülmelidir. Dünya çift değil, tektir ve onun birliği maddîliğindedir.

DÜHRİNG, Eugen (1833-1921). — Alman filozofu ve ekonomisti. Bir süre Berlin üniversitesinde felsefe ve ekonomi politik dersleri vermişdi. Genç yaşında gözleri tamamen görmez olan Dühring, hayatının sonuna kadar önce Berlin'de, sonra Nowawes'de yazarlık yaptı. Burjuva sosyalizminin en tipik temsilcilerinden olan Dühring, kendisini insanlığın hayatını değiştirecek bir reformcu sayıyordu. Kalabalık dinleyici kitleleri karşısında türlü çeşit konular üzerinde

konferanslar veriyordu. Fakat, Berlin üniversitesi profesörlerine karşı açıkça şiddetli hücumlarda bulunması yüzünden çok geçmeden kürsüsünden atıldı. Dühring, 1870-1880 yılları arasında sosyal- demokrasi hareketi içinde birçok taraftar kazandı. Yazdığı birçok eserde keşfettiğine inandığı birtakım mutlak "nihaî hakikatler"e dayanarak, kendine özgü bir sosyal ve felsefî sistem meydana getirdi. Hıristiyanlığa düşman ve ateşli bir antisemit idi. Dühring, dolaylı bir şekilde ve kendi arzusu hilâfına, bilimsel sosyalizme büyük bir hizmette bulunmuştur. Marx'a ve Lassale'e karşı giriştiği öfkeli hücumları ve büyüklük kompleksinin damgasını taşıyan "gerçek felsefesi", Engels'i, "*Bay Eugen Dühring bilimde devrim yapıyor* (*Anti-Dühring*) adlı ünlü klasik pamflesini yazmaya sevketti. Kısa zamanda, yeni yetişen işçi aydınları nesillerinin felsefî rehberi haline gelen bu eserinde Engels, Dühring'in bütün sistemini amansız bir didiklemeye tâbi tutuyor ve ilk kez yetkili bir ağızdan diyalektik materyalizmin tam ve açık bir ekspozesini sunuyordu. Eserleri: *Tabiî diyalektik* (1865), *Felsefe dersleri* (1870), *Mantık ve bilim teorisi* (1878), *Kritik felsefe tarihi* (1894), *Ulusal ve sosyal ekonomi dersleri* (1892), vs.

EKLEKTİK, EKLEKTİZM. — Ayrı türden ideolojik akımların, fikir ve teorilerin mekanik bir şekilde, prensipsizce biraraya getirilmesi. Eklektikler, materyalizm ile idealizmi uzlaştırmaya çalışırlar. Konsekan olmıyan her felsefe, az çok eklektik bir karakter taşır.

ENGELS, Friedrich (1820-1895). — K. Marx'ın en yakın dostu, onunla birlikte diyalektik maddeciliğin ve bilimsel sosyalizmin kurucusu. Engels'in başlıca meziyeti diyalektik materyalizmin ekspoze edilmesinde ve geliştirilmesinde kendisini gösterir. Teorik eserleri arasında felsefî pamfleleri baş yeri tutar. İşçi hareketi üzerinde derin bir etki yapmış olan bu şaheserler, bilimsel değerlerini günümüze kadar korumakla kalmamış, aynı zamanda gittikçe artan bir önem ve değer kazanmışlardır. Engels, bu eserlerinde felsefe ile sosyal sınıf mücadeleleri, üretim güçlerinin gelişmesi ve tabiat bilimlerinin bu gelişmeye paralel hamleleri arasındaki diyalektik ilişkileri erişilmez bir ustalık ve açıklıkla gösterir. Engels, bu suretle, okuyucuyu daima değişik ve yeni yollardan geçirerek hakikat bildiği şu sonuca ulaştırır: insanlığı gerçekten özgürlüğe kavuşturacak felsefe ancak ve ancak *diyalektik* materyalizm olabilir, çünkü teorik düşünce gemisini idealizmin kayalığına ve vülger mekanist materyalizmin girdabına düşmekten koruyacak ve konsekan bir materyalist bilgi teorisinin başarı kazanmasını sağlıyacak biricik felsefe budur. Engels'in burada sayabileceğimiz bellibaşlı eserleri şunlardır: *Bay Eugen Dühring*

bilimde devrim yapıyor. (*Anti-Dühring*) (1878). Lessing tarzında kaleme alınmış bu polemik eserinde, Engels canlı, sürükleyici, mücadeleci bir üslûpla materyalist dünya görüşünün verimli ve kâbına erişilmemiş bir savunmasını yapar. *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu* (1888). Bu eser, felsefî düşüncenin Hegel'den Marx'a kadar gelişmesi üzerine bir denemedir. Engels, eserinin sonuna Marx'ın Feuerbach hakkındaki ünlü tezlerini de eklemiştir. *Tabiatın diyalektiği.* Engels'in ölümünden sonra yayımlanmış olan bu yarım kalmış eser 1873-1892 yılları arasında kaleme alınmış ve çoğu hiçbir yerde çıkmamış olan bazı makalelerden ve fragmanlardan meydana gelmiştir. İdealist felsefenin yeni şekillerine karşı mücadelede *Anti-Dühring*'le birlikte başvurulacak başlıca kaynağı oluşturan bu eserinde Engels, diyalektik maddeciliği tabiat bilimlerinin o devirdeki en son verilerine uygular, bu felsefenin modern tabiat bilimleri tarafından nasıl doğrulandığını ve nasıl bunlarla âhenkli bir bütün oluşturduğunu gösterir. Engels'in diğer önemli teorik ve metodolojik eserlerinden bazıları: *Feuerbach üzerine Marx ve Engels, Alman ideolojisi*'nin birinci kısmı; *Manifesto* (1848) (Marx'la birlikte yazılmıştır); *Almanya'da devrim ve karşı devrim*; *Sosyalizmin ütopyadan bilime doğru gelişmesi* (1883); *Ailenin özel mülkiyetin ve devletin menşei* (1884); *İlk hıristiyanlığın tarihi üzerine* (Neue Zeit, 1894-1895); ayrıca: *Marx ve Engels'in edebî mirasından seçme parçalar* (F. Mehring tarafından yayımlanmıştır, 3. bas. 1920). Engels'in, ölümünden sonra yayımlanmış zengin bir muhaberatı da vardır: en başta: *Fr. Engels ile M. Marx arasındaki mektuplaşmalar* (A. Bebel ve E. Bernstein tarafından yayımlanmıştır; 1913); *Joh. Phil. Becker ve daha başkalarının mektupları ve mektuplarından parçalar* (1906); *Fr. Engels'ten E. Bernstein'e mektuplar* (E. Bernstein tarafından yayımlanmıştır, 1925).

EPİKUROS. — İ. Ö. IV. yüzyılda yaşamış Yunan filozofu. Felsefesini Atina'da tedris etti. Epikuros'un sayısı 300'ü bulduğu söylenen eserlerinden bugün elimizde ancak doktrinini özetliyen 4 mektupla bir vecizeler derlemesi kalmıştır. Epikuros'a göre âlem sonsuz sayıda atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomlar rastgele karşılaşır, birleşir ve ayrılırlar. Zorunluluk yoktur. İnsan özgürdür ve ölümden korkması için bir sebep mevcut değildir. İnsanın duyularından (beş duyusundan) gelen bütün tasavvurları doğrudur. Böylece, korku ve hatâdan kurtulmuş olan insan dayanıksız ve geçici mutluluklardan vazgeçerek ılımlı hazların verdiği dayanıklı ve sürekli mutluluğu elde etmeye çalışmalıdır.

FENOMENOLOJİ. — Hegel'de, dolaysız duyusal idrakten "mutlak bilinç"e varıncaya kadar insan bilincinin evrimini, kendi kendisi hakkında bilinç edinen esprinin bizatihî gelişmesi (autodéveloppement) olarak gösteren idealist anlayış.

FEUERBACH, Ludwig (1804-1872). — Materyalist Alman filozofu. Devrinin ünlü kriminolojisti Paul-Anselme Feuerbach'ın oğlu. Felsefî fikirlerinden ötürü akademik karyeri bırakıp fakir ve münzevî bir köy hayatı yaşamak zorunda kalan Feuerbach, sol hegelcilikten materyalizme gelmiştir. Feuerbach'a göre: "düşünce varlıktan çıkmıştır, yoksa varlık düşünceden çıkmamıştır." İnsan tabiatın bir ürünü olup, din insan tabiatının fantezist bir aksidir. "İnsana bakıp Tanrısını, Tanrısına bakıp insanı tanırsın; bu iki şey aynıdır." İnsanı Tanrı yaratmamıştır, Tanrı'yı insan kendi suretinde yaratmıştır. Feuerbach'ın felsefesi, Hegel ile Marx'ın felsefeleri arasında bir bağlayıcı halka oluşturur. Bazı yazılarında XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmini çok hakir görmesine rağmen, Feuerbach gerçekte XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmini bütün meziyet ve kusurları ile — yani her türlü "teoloji"ye karşı asil, mağrur ve devrimci nefreti ve sosyal fenomenleri, sosyal aksiyonları izahta idealistçe davranışı ile — yeniden dirilten düşünür olmuştur. Feuerbach'ın materyalizmini sosyal fenomenler alanına konsekan bir şekilde ancak — bir vakitler onun şâkirtleri olan — Marx ve Engels uygulamışlardır. Fakat, onlar bu işi, Feuerbach'ın materyalizmini geliştirip bir diyalektik tarihî materyalizm haline getirmek suretiyle yapmışlardır. Feuerbach'ın başlıca eserleri: *Hıristiyanlığın mahiyeti* (1841), *Felsefede reform üzerine geçici tezler* (1841), *Geleceğin felsefesinin prensipleri* (1842), vs.

FİLİSTEN. — Dar kafalı, basit düşünceli kimse.

FOURİER, François-Marie-Charles (1772-1837). — Ünlü Fransız ütopyacı sosyalisti. Hayatının büyük bir kısmını mağaza müstahdemliği yaparak geçirmiştir. 1808'de, *Dört hareket ve genel kaderler teorisi;* 1822'de, *Tarımsal aile ortaklığı üzerine inceleme* adlı eserlerini yayımladı. Fourier bu eserlerinde kozmogonik ve sosyal doktrinini açıklar. Fourier'ye göre, insanlığın mutluluğu falanster'lerin kurulmasına bağlıdır. Aşağı yukarı 1200-1500'er kişilik bu küçük cemaatlerde bütün mallar müşterek olacaktır. Fourier, fikirlerini hayata geçirebilmek için bir filantropun hayırseverliğine güveniyordu. Emrine verilen paralar sayesinde 1830'da Condé-sur-Vesgres'de bir falanster kurmayı ve fikirlerini yaymak için "Le phalansère" adıyle bir gazete çıkartmayı başardı. Fakat, her iki girişim de sonunda battı. Bununla beraber, Fourier'nin doktrini büyük

bir ün kazanmıştır.

GUİZOT, François (1787-1871). — Fransız devlet adamı ve tarihçisi. Guizot, mesleğine yeni zamanlar tarihi profesörü olarak başladı. 1830'da Millet Meclisine seçildi ve burada muhalefete katıldı. Temmuz monarşisinde sırasıyle Diyanet İşleri, İçişleri ve Dışişleri bakanı oldu. Daha sonra Londra'ya elçi tayin edildi. 1847 eylülünden Temmuz monarşisinin yıkılışına kadar Başbakanlık yaptı. 1848 ihtilâlinden sonra İngiltere'ye gittiyse de çok geçmeden Fransa'ya döndü. Guizot, İngiliz konstitüsyonu taraftarlarının oluşturdukları politik ekole mensuptur. En tanınmış eserleri: *İngiliz devrimi tarihi* (1827-1828), *Avrupa uygarlığı genel tarihi, Fransız uygarlığı tarihi.*

HAECKEL, Ernest (1834-1918). — Almanya'da militan bir materyalizm akımının en ünlü temsilcisi. Darwin'in transformizm teorisine dayanarak biyolojide reform yapan çok değerli bir reformcu ve XIX. yüzyıl ikinci yarısı zoolojistlerinin en büyüğü. Jena üniversitesi zooloji profesörlerinden ve "Alman monistleri birliği"nin kurucusu ve fahrî başkanı. Haeckel'in materyalizm lehinde yürüttüğü mücadele onlarca yıl uluslararası felsefe alanında tartışma konusu olmuştur. Haeckel, kendi dünya görüşüne "monizm" adını veriyordu. Haeckel "monizm" sözünden, psişik fenomeler de dahil olmak üzere bütün tabiat fenomenlerinin yüksek bir "cevher" kavramı içinde sentezleştirilmesini anlıyordu. Bu "cevher"in başlıca sıfatları madde ve enerji idi. Madde ve enerjiye hükmeden genel kanun da, bunların muhafazası kanunudur. Tabiattaki bütün kuvvetlerin "birliği" ve "cevher kanununun mutlak kudreti", Haeckel'e göre kaçınılmaz bir şekilde "metafiziğin üç temel dogmasının, yani: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük dogmalarını yıkar". Bunlar "üç şairane imaj"dan başka bir şey değildir. Haeckel, daha sonra, cevher'e üç sıfat: kuvvet, madde ve duyum atfetmiş ve kendi dünya anlayışına hilozoist monizm adını vermiştir. Engels, *Tabiatın diyalektiği*'nde Haeckel'in güçlü ve zayıf yanlarını belirtir. Eserlerinden başlıcaları: *Darwin'in evrim teorisi* (1863), *Organizmaların genel morfolojisi* (1866), *Yaradılışın tabiî tarihi* (1874), *Din'le bilim arasındaki bağ, Monizm* (1892), *İnsanın menşei hakkında bugünkü bilgimiz* (1899), *Monizm ve tabiat kanunu* (1906), vs...

HEGEL, Georg, Wilhelm Friedrich (1770-1831). — İdealist Alman filozoflarının en büyüğü. Hegel, büyüklüğünü özellikle diyalektik metoduna, idealist bir şekilde anlamasına rağmen aslında doğru olan bu metoda borçludur. Hegel *objektif* idealist bir düşünürdür.

Ona göre: insanlık tarihinde ifadesini bulan mutlak akıl, mutlak ide (fikir), ilk prensip ve tek gerçektir. Bu ilk prensip, tek gerçek kendisini doğrudan doğruya tabiat halinde "haricîleştirir" ve bu değişiklikten sonra tekrar espri şeklinde kendi kendisine döner. Bizatihî ide tabiatın ve tarihin demiurgos'udur: mutlak düşünce bu suretle âlemin oluş kanunlarını ortaya koyar ve gerçek (realite) bu mantikî-diyalektik gelişmenin safhalarını aksettirir. Bu anlamda, Hegel'in sistemi panlojizm karakteri taşır. Hegel'de düşünce biricik süje olarak anlaşılmış olup, gerçek varlık bu sûjenin yükleminden (predikat, mahmul) ibarettir. Mutlak fikir bütün insanlık tarihinin temelidir. Fakat, varlığı evrenden önce gelen bu mutlak fikir, aslında, soyut ve mistik bir kılıf içinde sunulan hıristiyanlığın şahsî Tanrı'sından başka bir şey değildi. Hegel'in "ide"sinin bu karakteristiği, Feuerbach tarafından tespit edilmiştir. Bundan sonra, ilk kez Marx, süje ile objenin birliğini tabiatta ve insan toplumunda görmek suretiyle, Hegel'in diyalektiğini tersine çevirip gerçekten ayakları üzerine koymuş ve bilhassa bunun hakikî devrimci özünü meydana çıkarmıştır. Hegel'in başlıca eserleri: *Esprinin fenomenolojisi* (1807), *Mantık bilimi* (1812-1816), *Felsefî bilimler ansiklopedisi* (1817), *Hukuk felsefesinin prensipleri* (1820).

HELVÉTİUS, Claude-Adrien (1715-1771). — Fransız filozofu. *Espri'ye dair* adlı eserinde Locke'un sansüalist felsefesini geliştirdi. Helvétius, bütün esprilerin eşit olduğunu söylüyordu. Esprileri birbirinden ayıran farkların tek kaynağı terbiyedir.

HERAKLEİTOS (İ. Ö. 544-475). — "Karanlık" lâkabıyle anılan Herakleitos, Anadolu'nun Ephesos (Efes) ticaret kentinde doğdu. Antikçağ'ın en seçkin diyalektikçi düşünürlerindendir. Herakleitos'a göre, *oluş*, yani sonlu'dan sonsuz'a ve sonsuz'dan sonlu'ya aralıksız geçiş, zıtlarla hareket eden biricik nihayetsiz süreci, varlıkla yokluğun birliğini, âlemin özünü (mahiyetini) oluşturur. Herakleitos, bütün eşyadaki (şeylerdeki) bu istikrarsızlıkta, bütün varlığın bu sürekli değişmesinde, evrenin en genel kanununu görüyordu. Her şey akar, hiçbir şey müstakar değildir; öyle ki, "biz aynı nehre iki defa giremeyiz" Evren barış ve savaştan, yaz ve kıştan, med ve cezirden, tokluk ve açlıktan, vs. ibarettir. Âlemin hâkim prensibi olan *çelişki*, Herakleitos'a göre eşyanın özünde içerilmiş olup, her şey ancak bir *zıtlar birliği* olarak vardır, "Bir'den her şey, her şeyden Bir çıkar"

HİLOZOİZM. — Tabiattaki bütün şeylerin özünde bir canlılık ve duyarlılık bulunduğunu söyleyen doktrin. İlk Yunan materyalistleri, Fransız materyalistlerinin bazıları (Robinet) hilozoist idiler. Bu

doktrin maddenin bütün şekillerine hissetmek ve düşünmek melekesi atfeder.

HOBBES (1588-1679). — İngiliz filozofu. 1651'de yayımladığı *Leviathan* adlı eserinde, devletin nasıl olması gerektiğini anlatır. Hobbes'a göre, devlet bireysel iradelerin toplamından meydana gelen bir dev varlıktır. Bireysel iradeler, tıpkı elin kafaya itaat etmesi gibi, daima ve her şeyde devlete itaat ederler. Hobbes'un bu eseri mutlakıyetçiliğin bir açıklamasından başka bir şey değildir. Hobbes, daha sonra yazdığı *De corpore politico* (1655) ve *İnsana dair* adlı eserlerinde imanlı bir sansüalist, materyalist ve determinist olarak görünür.

HOLBACH, Paul-Henri-Dietrich, baron d' (1723-1789). — Fransız filozofu. İstibdata ve dine karşı birçok eser yazdı. Bu eserlerin en tanınmışı olan *Tabiat sistemi*'nde Holbach fizik ve moral dünyanın materyalist ve mekanik bir sentezini yapmayı dener. Holbach, espri ile maddeyi, ahlâk ile fiziği aynılaştırır. Ona göre, madde ve onu canlandıran hareket, âlemin temelidir ve âlem mutlak bir determinizme tâbidir.

HUME, David (1711-1776). — Septik (şüpheci) ve agnostik İngiliz filozofu ve aktif siyaset adamı. Sosyal ekonomi problemleri hakkında denemeler kaleme aldı, orijinal bir tarihçidir. Hume'un felsefesi; Locke'un tecrübeci felsefesiyle başlayıp, daha sonra Berkeley'in sübjektivizmine dönen ve sonunda bütün *esaslı meselelerde* fenomenalizmi ve agnostisizmi, yani bilginin imkânsızlığını kabul eden teoriyi benimseyen İngiliz burjuvazisine özgü düşünce istikametinin gelişmesinde en yüksek noktayı oluşturur. Hume, Berkeley gibi maddî cevherin reddiyle yetinmeyip "akademik şüpheciliğini" sebep-sonuç ilişkilerine de yayar ve *sebeplik* (*illî, causal*) *ilişkiler* hakkındaki fikrimizin alışkanlık tarafından belirlendiğini ve sübjektif bir zorunluluk hissinden doğduğunu ilân eder. İrlandalı piskoposun (Berkeley) spiritüel cevheri "ben", Hume'da bir duyular ve tasavvurlar odağı halini alır. Hume, bütün ruhsal hayat mekanizmasını çağrışım fenomenleriyle açıklar. Dış dünyanın varlığı hipotezi de yine sübjektif bir şekilde, ayrı soydan bir "inanç" ile açıklanır. Hume'un görüşleri, hem bütün XIX. yüzyıl pozitivizmi için geniş temeller sağlamış, hem de Kant'a, bilgi problemini "kritik" metot yardımıyle ele almak fikrini ilham etmiştir. Hume'un para teorisi — Marx bunu *Ekonomi politiğin eleştirisi*'nde tahlil eder — onun felsefesinin, sembollerarası ilişkiler olarak anlaşılan iktisadî ilişkilere uygulanmasından ibaret olup filozofun, aslî temel süreçlerin yerine eşyanın

yüzeysel görünüşünü koyan burjuvaca anlayışı için pek karakteristiktir. Hume'un başlıca eserleri: *İnsan tabiatı hakkında inceleme* (1739-40), *İnsan zihni üzerine bir araştırma* (1748).

HUXLEY, Thomas Henry (1825-1895). — Faaliyetiyle çevresi üzerinde çok etkili olmuş bir İngiliz natüralisti, Londra'da *Royal College of Surgeon*'da ve *Royal Institution*'da biyoloji profesörü, *Royal Society* ve bilimlerin öğretimini teşvik için kurulmuş Kraliyet komisyonu üyesi; tabiat bilimlerinin ünlü vülgarizatörü. Huxley'in bilimsel araştırmaları, zoolojinin ve antropolojinin gayet çeşitli disiplinlerini kucaklar. Huxley, evrim teorisini ve özellikle darwinizmi akademinin perukalı eski kafalarına ve ruhban sınıfının ünlülerine karşı enerji, ustalık, zekâ ve ihtirasla savunmuş, bu davranışı ona İngiltere sınırlarını çok aşan bir ün sağlamıştır. Huxley, kendisine "Darwin'in umumî vekili" adını takmıştı. Huxley, özellikle insanın maymundan geldiği tezini savunmuş ve bunu 1863'de ilk kez kanıtlara dayandırmıştır. Kalabalık işçi dinleyiciler önünde birçok konferans vermiştir. Huxley, felsefede İngiliz natüralistleri için tipik olan bir kararsızlık, tutarsızlık ve kaypaklık gösterir ve "genel efkâr"ın gelenekleri önünde boyun eğerek, yüksek sınıfların halk kitlelerini yoğun dinî propaganda ile oyalamasına sahayı serbest bırakır. Felsefesi, bilimin kazançlarına dayanan materyalistçe bilgilerle Hume'un fikirlerinin bir karışımıdır. Tanrı'nın varlığı meselesi karşısında duraklayıp bunu çözülmesi imkânsız bir mesele olarak açık bırakan dünya görüşü hakkında "agnostisizm" tâbirini ilk kez Huxley kullanmıştır. Birçok bilim kitabından başka müteaddit popüler eserler de yazmış olan Huxley'in bu eserleri içinde en tanınmışları şunlardır: *İnsanın tabiattaki yerini gösteren tanıklar* (1863), *Organik tabiattaki fenomenlerin sebepleri hakkında bildiklerimiz* (1865), *Bir fizyoloji taslağı üzerine halk konferansları* (1866), vs.

İDEALİZM. — Felsefenin temel problemini, yani düşünce ile varlık arasındaki ilişki sorununu bilince, espriye öncelik tanıyarak çözen bilimdışı felsefe akımı. İdealizm, dünyayı "bilinç"in "mutlak ide"nin, "evrensel esprisi"nin cisim kazanması şeklinde anlar; veya yalnız bilincimizin gerçek bir mevcudiyete sahip bulunduğunu, varlığın, tabiatın ise ancak bilincin, duyumların, tasavvurların, kavramların bir ürünü olduğunu iddia eder. İdealizmin objektif ve sübjektif olmak üzere başlıca iki çeşidi vardır.

KANT, İmmanuel (1724-1804). — Ünlü Alman filozofu. Bütün ömrünce Koenigsberg üniversitesinde ders okuttu. 1755'te

Gökyüzünün tabiî tarihi ve genel teorisi adlı eserini yayımladı. Bu eser Laplace'ın yıldızların meydana gelişi hakkındaki teorisine öncülük etmiştir. Kant, 1781 de *Saf aklın eleştirisi*'ni, 1787 de *Ebedî barış üzerine disertasyon*'unu kaleme aldı. Kant'ın felsefesine göre, insan zihni eşyanın (şeylerin) prensibini, "bizatihî (kendiliğinde) şey"i bilemez, eşyayı ancak bize göründükleri gibi, birbirleriyle ve bizimle ilişkileri içinde bilebilir. Kant, Fransız devrimini sempatiyle karşılamıştır. Kendisi bir liberal olmakla birlikte, müesses kanunlara riayetkârdır. Din konusunda rasyonalisttir, fakat mevzu (pozitif) dinlere hürmet eder. Felsefede dogmatizme hücum etmesine rağmen, şüphecilikten kaçınır. Ahlâk alanında, her türlü dış kanunu reddettiği halde, reddettiklerinden daha sert bir iç kanuna boyun eğer. Spekülasyonda cesaret ve atılganlık, kurulu düzene ve alışılmış pratiğe riayetkârlık Kant'ın düşüncesinin karakteristik niteliğidir. Kısaca, Kant tam bir liberal burjuva tipidir.

KAUTSKY, Karl (1854-1932). — Alman sosyal-demokratı, II. Enternasyonal döneminin tanınmış teorisyeni, ekonomist ve tarihçi. Bilimsel faaliyetine Engels'in yönetiminde başladı. Uzun süre Alman sosyal-demokrasisinin bilimsel organı *Neue Zeit*'in redaktörlüğünü yapan Kautsky burada revizyonizme karşı mücadele ediyordu. 1909'da çıkan *İktidar yolu* adlı eserinde, Kautsky henüz marksist pozisyonunu korur. Fakat, 1910'da Rosa Luxembourg, Franz Mehring, Clara Zetkin vs. idaresindeki "sol" kanatla tartışmalar başlayınca, Kautsky'nin "merkezci" tutumu gittikçe daha belirgin bir şekilde kendini gösterdi. Kesin önem taşıyan meselelerde (kitle grevleri, emperyalizm, vs.) uzlaştırıcı kaypak bir pozisyon aldı. 1914 savaşı başlayınca, bir süre tereddüt ettikten sonra, nihayet kesin olarak reformizme katıldı ve daha önceki pozisyonunu tamamıyle inkâr etti. 1923'te kaleme aldığı *Otobiyografi*'sinden alınan aşağıdaki cümle bu bakımdan çok karakteristiktir. Kautsky, geriye, bir vakitler şiddetle mücadele etmiş olduğu Bernstein'a karşı tutumuna bir göz atarak şöyle der: "Savaş içinde tekrar buluştuk, ikimiz de teorik anlayışlarımızı muhafaza etmekle birlikte, pratik aksiyonumuzda hemen daima mutabık kaldık." Bir siyaset adamının böylesi bir değişiklik geçirdiği, daha önce bizzat öğrettiklerine karşı bu kadar nefretle davranıp bunları fâhiş hatâlar olarak ilân ettiği ender görülmüş bir şeydir. Kautsky felsefî anlayışını, henüz marksistken yayımladığı *Etik ve maddeci tarih anlayışı* (1906) adlı broşürde anlatmıştır. Diğer birçok eserleri arasında şunları sayabiliriz: *Thomas Morus ve ütopyası* (1888), *Modern sosyalizmin öncüleri* (1894), *Toprak sorunu* (1899), *Hıristiyanlığın menşei* (1908), vs.

KSENOPHANES (doğm. İ. Ö. VI. yüzyılın sonları). — Elea felsefe ekolünün kurucusu İonia'lı Yunan filozofu. Ksenophanes, Homeros ve Hesiodes tarafından uydurulduğuna inandığı yürürlükteki çok tanrılı dini eleştirerek bunun yerine vahdetçi panteist bir anlayış ileri sürdü. Ksenophanes'in bu anlayışı daha sonra talebesi Parmenides tarafından geliştirildi.

LAFARGUE, Paul (1842,1911). — Karl Marx'ın damadı, Fransa'da marksizmin en spiritüel temsilcilerinden biri. Gençliğinde bir Proudhon'cu olan Lafargue daha sonra Enternasyonal İşçi Birliği'ne üye oldu, Paris Komünü'ne aktif bir şekilde katıldı, Komün'ün yenik düşmesinden sonra İspanya'ya sığındı. İspanya'da sosyalist hareketlere karışan ve bakuninciliğe karşı mücadele eden Lafargue, 1880'de tekrar Fransa'ya dönerek Jules Guesde ile birlikte "Fransız işçi partisi"ni kurdu. Lafargue özellikle edebiyat alanında büyük bir faaliyet gösterdi. Çeşitli konular — iktisadî, tarihî, edebî ve felsefî — üzerine pek çok yazı yazdı. Lafargue, tarihî maddecilik metodunu kullanmadaki ustalığı ve edebî kabiliyeti ile Franz Mehring'i çok andırır. Eserleri arasında, *Tembellik hakkı*'nı ve *Sermayenin dini*'ni sayabiliriz. Ayrıca, *Neue Zeit* dergisinde birçok makalesi çıkmıştır. Lafargue 70 yaşına yaklaştığı sırada karısıyle birlikte hayatına son verdi.

LA METTRİE, Julien Offroy de (1709-1751). — Fransız hekimi ve filozofu. Açıkça materyalist karakterdeki *Ruhun tabiî tarihi* adlı eserinin yayımlanması, askerî tabiplik görevini kaybetmesine yol açtı. Bunun üzerine, La Mettrie, Friedrich II'nin yanına gitti ve onun en gözde lektörü oldu. La Mettrie birçok eser yazdı ve bu eserlerinde Descartes'ın hayvanların otomatizmi hakkındaki teorisini insanlara uydurarak duyuları, tasavvurları, hükümleri sırf sinir sisteminin mekanik işleyişi ile açıklamaya çalıştı. Eserlerinden biri, *Makina insan* (1748) adını taşır.

LANGE, Friedrich Albert (1828-1875). — Yeni-kantçı bir düşünür. *Materyalizmin tarihi ve günümüzdeki öneminin eleştirisi* adlı bir eser yazmıştır. Lange, mutlak fikrin (ide) iflâsı karşısında gittikçe artan bir korkuya kapılan ve materyalizmin tabiat bilimlerinde kaydettiği ilerlemelerden endişelenerek "Kant'a dönüş " feryadıyle tehlike çanı çalan, klasik Alman felsefesi taraftarlarındandır. Görüşlerinin noksan ve eklektik karakteri özellikle Kant'ın apriorizmini yorumlayışında kendini açıkça gösterir. Lange, Kant'ın apriorizmini "organik yapımız"a ait biyolojik ve fizyolojik bir vakıa olarak yorumlar, ama "bizatihî şey"i kabul etmekten de geri kalmaz. Yalnız, bu "bi-

zatihî şey"i dış dünya olmaktan çıkarıp duyulur dünyanın "kavranış sınırı" şekline sokar. Lange, materyalizmi bilimsel araştırma metodu olarak kabul etmekle birlikte, bir felsefe sistemi olarak reddeder. Açıkça söylememesine rağmen, özel sistemi Lange'yi fiksiyonalizme götürür. Bilgi teorisinde ancak bazı çalışma hipotezleri ve "semboller" (fiksiyonlar) kabul eder, ahlâk (etik) konusunda ise "ideal zemin" üzerinde yer alır — *dinî*, estetik ve şairane görüş — ve buna hakikî bir gerçeklik tanımaz. Lange, özellikle *İşçi sorunu* adlı eserinde formülleştirdiği politik ve sosyal görüşlerinde John Stuart Mill'in fazlasıyle etkisinde kalmıştır ve radikal demokrasi mezhebi için karakteristik olan bir sosyal reformculuğu dile getirir. Başlıca eserleri: *Materyalizmin tarihi* (1866), *İşçi sorunu* (1865).

LAPLACE, Pierre-Simon marquis de (1749-1827). — Fransız geometricisi, fizikçisi ve astronomu. Yazmış olduğu bilim eserleri arasında *Evren sisteminin açıklanması* (1796) ve *Gök mekaniği* (1798-1825) en önemlileridir. Laplace bu eserlerinde dünyaların oluşumu hakkında günümüzde kabul edilen hipotezi ileri sürer.

LASSALE, Ferdinand (1825-1864). — Kendini tamamıyle sosyalizm dâvasına vermiş parlak bir hatip, ateşli aksiyon adamı ve yılmaz mücadeleci. Keskin bir analitik düşünceye sahip olmakla birlikte idealist eğilimlidir. Lassale, bilimsel bir sosyalizm anlayışına sahip bulunmadığından, faaliyetinde yanlış bir yol tutmuş ve sonuçta nasyonal bir sosyalizme ve bir tür idare-i maslahatçılığa düşmüştür. Lassale, 20 mayıs 1863'de "Alman işçileri genel birliği"ni kurdu. Marx bu konuda şöyle demiştir (1868): "Lassale 15 yıllık bir uykudan sonra Alman işçilerini yeniden uyandırdı, bu hizmetiyle ebediyen yaşıyacaktır". Lassale, idealist tandanslı bir felsefe taraflısıydı, eski bir hegelci olarak kaldı ve hiçbir zaman Marx gibi diyalektik materyalizme ulaşamadı.

LEİPNİZ, Gottfried-Wilhelm (1646-1716). — Ünlü Alman matematikçisi ve filozofu. Leipniz'in sistemi, onun bellibaşlı üç eserinde anlatılmıştır. Leipniz, *İnsan müdrikesi üzerine yeni denemeler*'inde (1703) Locke'un "tabula rasa" (boş levha) teorisine karşı savaşır; bizde her türlü tecrübeden önce gelen zorunlu ve genel hakikatler bulunduğunu ve tecrübe için gerekli olan bu hakikatleri tecrübe sırasında keşfettiğimizi ileri sürer. *Théodicée*'sinde (1710), kötülüğün varlığını Tanrı'nın varlığı ile uzlaştırmaya çalışır. Leipniz'e göre, kötülüğün sebebi yaratıkların mükemmellikten uzak olmalarıdır. Nihayet, *Monadologie*'sinde monad'lar teorisini anlatır. Monad'lar yerkaplama'sı olmıyan (mekânda yer tutmayan) spiritüel, faal cev-

herlerdir. Bunlar önceden kurulmuş bir âhenk sayesinde birbirileri üzerine etki ederler. Önceden kurulmuş âhenk varlıkların bütün hareketlerini düzenler.

LOCKE, John (1632-1704). — İngiliz filozofu. Sansüalizmin babası. Locke, *İnsan müdrikesi üzerine deneme* adlı eserinde insan zihninin boş bir levha gibi olduğunu ve tecrübe sırasında duyulardan gelen izlenimlerin bu boş levhaya kaydedildiğini söylüyordu. Doğuştan fikirler diye bir şey yoktur. Fikirlerin biricik kaynağı duyumlar ve kendine dönük düşüncedir. Locke'un felsefesi, felsefenin daha sonraki gelişmesi üzerinde kesin bir etki yapmıştır. İngiliz materyalist ekolü tamamıyle Locke'dan gelir. Siyasî bakımdan, Locke liberalizmin teorisyeni olmuştur. Bireyin kendine özgü bazı hakları olduğunu ve bunların toplumun haklarından önce geldiğini, hükümdarın kudretini ulustan aldığını ileri sürer.

LUTHER, Martin (1483,1546). — Reform hareketinin lideri. Saksonyalı bir madencinin oğlu olan Luther, teoloji tahsil ederek papaz oldu. Katolikliğin dogmalarına karşı açtığı savaş, Reform adı verilen geniş politik, sosyal ve dinî hareketi başlattı. Luther şehirli burjuvaların ve prenslerin menfaatlerini temsil ediyordu. Bunun için, köylü ayaklanmalarına şiddetle karşı çıkmıştır.

MABLY, Gabriel Bonnot de (1709-1785). — Fransız tarihçisi ve ütopyacı düşünürü. Mably'nin teorisi "tiers-état"nın en çok eziyet çeken tabakalarının özleyişlerini dile getiriyordu. Rousseau'dan sonra Mably de insanların tabiî eşitliğini kabul ediyordu. Sosyal eşitsizlik ilkel komünotenin yerini alan özel mülkiyetin sonucudur. Eşitsizlik insan soyundaki bozukluklar zincirinin ilk halkasıdır. Mably, öğretimin yaygınlaştırılması ve ahlâkın mükemmelleştirilmesi suretiyle bu sosyal çelişkilerin ortadan kaldırılabileceğine inanıyordu.

MACH, Ernst (1838-1916). — Avusturyalı fizikçi ve idealist filozof. Mach, sübjektif idealist felsefesini *Duyumların tahlili* (1885), *Bilgi ve hatâ* (1905), vs. eserlerinde açıklamıştır. Mach, eşyayı "duyum kompleksleri" olarak görüyor, insanların bilincine bağlı olmadan var olan dünyanın varlığını inkâr ediyordu. Mach'ın zaman, mekân, sebeplilik (illiyet), determinizm anlayışı da aynı yöndedir. Aşırı derecede eklektik karakterde olan machçılık, İngiliz Filozofu Berkeley'le Hume'un görüşlerini tazelemeye çalışır. Mach, tabiat bilimlerinin yeni verilerini fideizm'in (imanı bilime üstün tutan gerici felsefe anlayışı) çıkarına olarak tahrif etmiştir. Machçılık, gerek

Batıda (Adler, Bauer, vs.) gerekse Rusya'da (Bogdanov, Bazarov, vs.) marksist çevrelerde kendisine taraftarlar bulmuş ve bu taraftarlar marksizmi Mach'ın fikirleriyle kaynaştırmaya, "temellendirmeye" çalışmışlardır. Plehanov marksizmin bu "tamamlayıcı" ve "temellendirici"lerine karşı başarıyle mücadele etmiştir.

MALEBRANCHE, Nicolas de (1638-1715). — Fransız filozofu. 1674 yılında yayımladığı *Hakikatin araştırılması* adlı eserinde descarteşçı rasyonalizm ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Daha sonra, 1687'de yayımladığı *Metazifik ve din üzerine konuşmalar*'ında ise, insan aklı ile Tanrı kelâmının tek ve aynı şey olduğunu iddia eder.

MARX, Karl Heinrich (1818-1883). — XIX. yüzyılın en büyük dehalarından biri, bilimsel sosyalizmin kurucusu. Sosyalizm idealinin, teorisini ve bilimsel programını kendisine borçlu olduğu düşünür. Marx'ın düşünce binası *diyalektik* materyalizm temeline dayanır. Marx, kapitalizmin iç kanunlarının keşfi konusunda olsun, insanlık tarihinin belirli bazı devirlerinin ve olayların izahı konusunda olsun, somut problemler üzerinde yaptığı tahlillerle materyalist diyalektiğin — geçmişteki tarihî ilişkilerin araştırılmasına, sosyal evrimin şimdiki hakikî motör güçlerinin bilinmesine ve gelişmenin gelecekte izlemek eğiliminde olduğu yolun tayinine yarayan teorik metot olarak — üstünlüğünü gösterdi. Marx'ın diyalektiği bir araştırma metodu olduğu kadar, insan faaliyeti için bir kılavuzdur da. Onun materyalist diyalektiği yalnızca insanlık tarihinin hareket kanunlarının bilgisini kapsamakla kalmayıp tabiatın tarihinin bilgisini de içine alır. bunun içindir ki, Marx, Ch. Darwin'in evrim doktrininin *tabiat bilimleri*'nde yaptığı devrimi kesin olarak benimsemiştir. Marx'ın metodunun felsefe bakımından taşıdığı muazzam önem, onun *bütün* eserlerinin derinden etüt edilmesini gerekli kılar, çünkü bu metodun bilimsel değerini gösterebilecek tek şey, diyalektik düşünce kanunlarının somut sorunlara ve alanlara uygulanmasıdır. Marx'ın en önemli eserleri kronolojik sıraya göre şunlardır: *Demokritos ile Epikuros'un tabiat felsefeleri arasındaki fark. Ek: Plutarkhos'un Epikuros teolojisine karşı polemiğinin eleştirisi* (1841), Marx'ın doktora tezi; *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisine katkı* (1843); *Yahudi sorununa katkı* (1843); *Kutsal aile veya eleştirici eleştirinin eleştirisi, Bruno Bauer ve şurekâsına karşı* (1844), Engels'le birlikte kaleme alınmıştır; *XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmi; Feuerbach hakkında tezler* (1845), Engels'in *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu* adlı eserinde yayımlanmıştır; *Felsefenin sefaleti* (1847); *Manifesto* (1848); *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (1852); *Fransa'da sınıf mücadeleleri* (1850); *Fransa'da*

sivil savaş (1871); *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* (Berlin, 1859); *Bay Vogt* (Londra, 1860); *Kapital* (1. cilt, 1. baskı, 1867); (Kapital'in 2. ve 3. ciltleri Marx'ın ölümünden sonra F. Engels tarafından yayımlanmıştır); *Alman işçi partisi programı üzerine marjinal notlar* (1875); *Artı-değer teorileri* (4 cilt, Karl Kautsky tarafından yayımlanmıştır); *Karl Marx ve Friedrich Engels'in sağlıklarında yayımlanmamış eserlerinden parçalar* (4 cilt, Franz Mehring tarafından yayımlanmıştır); *Karl Marx'ın toplu eserleri* (D. Riazanov tarafından yayımlanmıştır); *F. Engels ve Karl Marx arasında mektuplaşmalar* (4 cilt, Stuttgart 1913, A. Bebel ve Ed. Bernstein tarafından yayımlanmıştır); *Dr. Kugelmann'a mektuplar* (Berlin, Viva-Verlag 1924).

MATERYALİZM. — Belli başlı iki felsefe akımından biri ve felsefenin temel problemini, yani düşünce ile varlık arasındaki ilişki sorununu bilimsel bir şekilde çözeni. Materyalizm, idealizmin aksine olarak, maddenin önce, bilincin, düşüncenin sonra geldiğini kabul eder. Materyalizmin en yüksek şekli, modern diyalektik materyalizmdir.

MEHRİNG, Franz (1846-1919). — Alman marksist düşünürü. 1848 burjuva demokrasisini görmüş son kişilerden biri olan Guido Weiss'ın çıkarttığı dergilerde yazı yazarak karyerine başlıyan Mehring, bu görüşle Alman sosyal-demokrasisi aleyhinde bir eser de kaleme aldı. Fakat, sosyalistlere karşı çıkarılan kanun, Mehring'i takibata uğrıyan sosyal-demokratları cesaretle savunmağa sevketti. Marksizmi derinden etüt etmiş olması, onu bu doktrinin en sivrilmiş temsilcilerinden biri haline getirdi. Bu konudaki derin bilgisi ve ateşli devrimci mizacı, Mehring'i Birinci Dünya savaşından hemen önceki yıllarda Kautsky ile ilişiğini kesmeye götürdü. Savaşın ilânından sonra *Spartakusbund*'un kurucularından biri oldu ve savaş içinde bütün gücünü bu yolda harcadı. Mehring'in eserleri, siyasî gazeteciliği, Marksizmin, sosyal-demokrasinin, Prusya ve Almanya'nın tarihlerini, edebiyat ve felsefe tarihini, harp tarihini ve daha birçok alanları kaplar. Büyük eserleri arasında şunları sayabiliriz: *Lessing efsanesi* (1893), *Sosyal-demokrasinin tarihi, Karl Marx'ın hayatı* (1918), *Ortaçağın başından itibaren Almanya tarihi* (1923). Mehring, Marx ve Engels'in sağlıklarında basılmamış eserlerini de yayımlamıştır.

METAFİZİK. — Tabiat fenomenlerini birbirinden ayrı olarak inceliyen ve bunları değişmezlik içinde gören bilimdışı metot. Fenomenleri gelişme, değişme ve zincirlenmeleri içinde ele alan diyalektik metodun tam tersi. Marx'tan önce bu terimden, felsefenin tecrübe sınırını aşan sorunlara (Tanrı, ruh, irade özgürlüğü, vs. problemleri) ayrılmış

kısmı anlaşılıyordu. Kelime olarak, "fizikten sonra (meta)" demek olan bu terim, ilk önce Aristoteles'in felsefe eserlerini adlandırmak için kullanılmıştır. Çünkü, Aristoteles'in eserleri dizisinde, felsefeye ait olanlar fizikle ilgili olanlardan sonra geliyordu.

MİGNET, François-Auguste-Marie (1796-1884). — Fransız tarihçisi. *Fransız devrimi tarihi* (1824) yazarı. *National* gazetesinde başyazarlık yaptı, 1837'de Academie Française üyesi oldu.

MİLL, John Stuart (1806-1873). — Eklektik düşünceli İngiliz filozofu ve iktisatçısı. Mill'in teorileri hakikat ile hatânın garip bir karışımından oluşur. Ona göre, emek, değerin başlıca unsurunu teşkil etmekle birlikte, bunun yanında meselâ kapitalistin kazancı gibi değerin daha başka tâli unsurları da vardır. Mill, sermayenin ekonomi politiği ile işçi sınıfının özleyişlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu çalışmanın sonucu, Marx'ın dediği gibi, "orijinaliteden yoksun bir senkretizm" olmuştur. Mill, bir filozof olarak, Hume tarzında bir idealist pozitivisttir. Dış dünyayı "sürekli bir duyumlar imkânı" olarak kabul eder. Mill, aynı zamanda, kadınların özgürlüğe kavuşturulması mücadelesinin şampiyonlarındandır. Başlıca eserleri: *Mantık sistemi; Faydacılık; Ekonomi politik*, vs.

MONİZM. — *Düalizm*'in aksine olarak var olan her şeyin temelinde tek bir prensip gören felsefe doktrini. Monizm, materyalist veya idealist olabilir. Bütün varlığın temelinde bulunan bu prensip, materyalistlere göre *madde*, idealistlere göre ise *espri*'dir. İdealist monist Hegel'e göre, her şeyin kaynağı mutlak ide'dir. Materyalist monizm ise, âlemin mahiyetce maddî olduğunu, bütün tabiî fenomenlerin hareket halindeki maddenin çeşitli şekillerinden başka bir şey olmadığını kabul eder.

MORELLY. — XVIII. yüzyıl Fransız ütopyacı düşünürü. Hayatı hakkında hiçbir şey bilinmiyor (doğum ve ölüm tarihleri bile meçhuldür). Bütün eserleri imzasızdır. *Basiliade* adlı manzumesi (1753) ve özellikle ana eseri olan *Tabiatın yasası yahut Tabiat kanunlarının hakikî ruhu* (1755) geleceğin sosyalist toplumunun tasvirine ayrılmıştır. Morelly, XVIII. yüzyıl Fransız felsefesindeki demokratik eğilimin tipik bir temsilcisidir. O da, Mably gibi, bütün sosyal kötülüklerin kaynağını özel mülkiyette görür. Özel mülkiyeti izah tarzı idealistçedir. Bunun köklerini öğretim yetersizliğinde, kanun koyucuların yanılmalarında vs. bulur.

NEWTON, Sir İsaac (1648-1727). — İngiliz natüralistlerinin en büyüğü, Cambridge üniversitesi matematik ve fizik profesörü, daha

sonra, Darphane müdürü, *Royal Society*'nin başkanı ve Parlamento üyesi. Newton çığır açıcı büyük işler başarmış, bu arada klasik mekaniği kurmuş, diferansiel ve entegral hesabı bilime kazandırmış, cazibe kanununu bularak yerin çekimi ile gezegenlerin hareketlerinin tek ve aynı bir sebepten ileri geldiğini göstermiş, ışık bilimini (optik) daha mükemmel hale getirmiştir (ışığın terkibindeki renklerin ayırt edilmesi, emisyon teorisi, vs.). Felsefe konusunda Newton, mekanik kanunlarının bütün evren için geçerli olduğu görüşünü savunur. Onun hareket noktası, tabiat kanunlarının mutlak karakterini aksettiren kendi matematik metodudur. Âlem kendi varlık sebebini kendinde taşır. Newton, ancak daha sonraları bütün varlığın motör gücü olarak Tanrı'yı işe sokup tabiatı teolojik bir şekilde açıklamıştır. Newton'un tabiat anlayışının eleştirisi hakkında Engels'in *Tabiatın diyalektiği* eserine bakılabilir. Başlıca eserleri: *Tabiat felsefesinin matematiksel prensipleri* (1687), *Optik veya ışığın yansıması, kırılması, bükülmesi ve renkleri hakkında inceleme* (1704).

ONTOLOJİ. — Marksizm öncesi felsefede bu terim, bilginin bilimi gnoseoloji'ye (bilgi teorisi) karşı olarak, varlığın bilimi anlamına gelir. Marksizm dışı felsefe, bu suretle varlığın bilimini, bilginin bilimiyle zıtlaştırır ve düşüncenin formlarının bilimini varlıktan, düşüncenin aksettirdiği objektif gerçekten ayrı ve bağımsız olarak kurmaya çalışır.

OSTWALT, Wilhelm (1853-1932). — Alman fizikçisi ve kimyacısı, ünlü filozof ve tabiî bilimler popülarizatörü. En büyük hizmeti, Hollandalı Van't Hoff ve İsveçli Svante Arrhenius ile birlikte tabiî bilimlerde *fizikî kimya* adıyle yeni bir disiplin kurmuş olmasıdır. Ayrıca, birçok bilimsel keşifleri de vardır. Ostwald'e göre en yüksek bilim mantığa ve matematiğe hükmeden soyut bir "düzen teorisi"dir. Ostwald, diğer bilimleri, Comte'un hiyerarşisini temel alıp biraz değiştirerek sınıflandırır. Ostwald'ın tabiat felsefesinin temelinde enerji kavramı ve bütün fenomenlerin adedî tasavvurunun, beşerî bilgilerin tümünü kucaklamaya tamamen yeteceği tezi yatar. Ostwald, maddeyi büsbütün ortadan kaldırdığını iddia ediyor ve fizik ve sosyal fenomenler de dahil olmak üzere bütün fenomenlere yalnızca enerji kavramının uygulanmasını istiyordu. Bu amaçla, "sosyal" enerji, "fizik" enerji, "kültürel" enerji diye enerji çeşitleri ortaya attı. Tabiatın açıklanması yerine, tabiatın "ekonomik tasviri"ni koymak istiyen Mach'ın cazibesine kapılan Ostwald, her türlü hipotez kurma girişiminden vazgeçilmesini bilim için ideal haline getirdi. Atom teorisine karşı şiddetle savaştıysa da, hayranı olduğu Mach kadar inatçılık göstermiyerek, atomistiğin çağımızda kazandığı

büyük zaferler karşısında bu mücadelesinden vazgeçti. Ostwald "enerjetik" teorisini yaymak için sayısız eserler kaleme aldı, ama ciddî bilim çevrelerinde herhangi bir yankı uyandıramadı. Aynı zamanda hem idealist, hem de materyalist karakterde olan "enerjetik" in en belirgin özelliği, Ostwald'ın düşüncesindeki çelişkileri ve tutarsızlıkları aksettirmesidir. Başlıca eserleri: *Kimyanın prensipleri* (1907), *Elektro-kimyanın gelişme tarihi* (1910), *Genel kimya taslağı* (1923), *Tabiat felsefesi dersleri* (1902), *Kültür biliminin enerjetik temelleri* (1908), *Enerji* (1912), *Değerler felsefesi* (1913), *Modern tabiat felsefesi* (1914), vs.

POPÜLİZM. — Rusya'da geçen yüzyılın 60-70 yıllarında ortaya çıkan idealist karakterde bir küçük burjuva ideolojisi. İlk popülistlerle sonraki liberal popülistler arasında fark vardır. Esas itibarıyle, birer köylü devrimcisi olan 60-70 yıllarının ilk popülistleri, liberallere karşı idiler ve Çarlık yönetimine karşı mücadeleye sürüklemek istedikleri "halk"a yöneliyorlardı ("popülist" "halkçı" adı buradan gelir). Popülistlere göre, Rusya'da kapitalizm "arızî" bir fenomendi; işçi sınıfının toplumda öncü bir rolü yoktu; sosyalizme, işçi sınıfı olmadan da varılabilirdi; belli başlı devrimci güç, köylü sınıfı idi. Popülistler insanlık tarihinin gidişi hakkında yanlış fikirler taşıyorlardı. Tarihin ekonomik ve politik gelişme kanunlarını bilmiyor ve anlamıyorlardı. Onlara göre, tarihi yapan yalnızca seçkin bireyler, "kahramanlar" idi. Kitle, "kalabalık", halk, sınıflar bu seçkin kişileri körükörüne takip eder. 80-90 yıllarının, N. K. Mihaylovski'nin liderliğindeki liberal popülizmi ise kulakların (köy burjuvaları) çıkarlarını dile getirir. Popülizm, diyalektik ve tarihî maddeciliğe karşıdır. Felsefe alanında birer idealist olan popülistler en imtizaçsız felsefe sistemlerine (pozitivizm, anarşizm, yeni-kantçılık, vs) ait unsurları biraraya topluyorlardı. Sosyolojide ise, "sübjektif metot"tan yana idiler, yani toplumun maddî hayat şartlarını bilmiyor, sosyal gelişme kanunlarını inkâr ediyor, halk'ın karşısına "kritik düşünceli birey"i koyuyor, halk kitlelerini tarihin "âtıl", kendiliğinden hareket gücü olmayan kuvveti sayıyorlardı, vs... İdeoloji vâdisinde popülizme ilk esaslı darbeyi vuran Plehanov olmuştur.

PRİESTLEY, Joseph (1733-1804). — İngiliz kimyacısı ve filozofu. Birçok felsefî ve bilimsel eser yazdı. Bitkilerin soluması olayını ve azotu keşfetti.

PROUDHON, Pierre-Joseph (1809-1865). — Fransız yazarı ve iktisatçısı. Küçük burjuva sosyalizminin klasik temsilcisi. Fakir bir köylü

ailesinin çocuğu olan Proudhon, Paris'te, Marsilya'da ve daha başka kentlerde müsahhih olarak çalıştı, Besançon'da bir süre bir matbaayı yönetti.

Eserleri: *Mülkiyet nedir*? 1840'ta yayımlanan bu eser şu ünlü sözü ihtiva eder: "*Mülkiyet hırsızlıktır*". *Ekonominin çelişkileri veya Sefaletin felsefesi*. Proudhon'un 1846'da yayımladığı bu esere Marx *Felsefesinin sefaleti* ile cevap vermiştir. Proudhon'un *İşçi sınıfının politik kabiliyeti* (1851) adlı eseri ise, Fransız sosyalist işçi hareketi üzerinde derin bir etki yapmıştır. Proudhon, 1848 ihtilâli ertesinde Kurucu Meclis üyeliğine getirildi, Louis-Napoléon'un hükûmet darbesinden sonra Belçika'ya sığındı ve ölünceye kadar orada kaldı.

REFORM. — XVI. yüzyıl başlarında ortaya çıkan geniş bir siyasî ve dinî hareket. Reform, sonuçta katolikliğin birliğini yıktı ve Kuzey Avrupa ülkelerinin büyük kısmında Papalığın otoritesine son verdi. Reform hareketinin bellibaşlı liderleri Almanya'da Luther, Fransa'da Calvin'dir.

RESTORASYON. — Bu kelime, genel olarak, devrilmiş bir hanedanın tekrar saltanatına kavuşması anlamında kullanılır. Fransa'da ise, Bourbon'ların dönüşünü takip eden ve 1830 devrimine kadar süren dönemin adıdır.

RİCARDO, David (1772-1823). — İngiliz ekonomisti, Adam Smith ile birlikte klasik burjuva ekonomisinin en büyük temsilcisi. Ricardo, metaların biricik değer kaynağının insan emeği olduğu ve bu değerin emek süresinin miktarı tarafından belirlendiği hakkındaki teoriyi sistemli bir şekilde geliştirmiştir. Ana eserinde *sınıflar arasındaki ekonomik antagonizmayı* meydana çıkarır ve açıkça ifade eder. Öbür yandan, Ricardo tarihî *gelişme* fikrine ve, dolayısıyle, kapitalist sistemin *şartlı* tarihî karakteri fikrine tatamıyle yabancı kalmıştır. Serbest rekabet ve özel mülkiyet temeline dayanan toplum düzeni ona değişmez ve "tabiata uygun" biricik düzen olarak görünmüştür. Kendisi de Londra'nın zengin bankerlerinden olan Ricardo, banka sermayesinin ve büyük endüstri burjuvazisinin menfaatlerinin konsekan bir temsilcisi olmuş ve bir parlamento üyesi olarak da ekonomik ve sosyal siyaset alanında bu sınıf için elverişli bütün tedbirlerin avukatlığını yapmıştır. Ana eseri: *Ekonomi politik ve vergilendirme prensipleri üzerine* (1817). Ricardo'nun görüşlerinin derin bir tahlili ve eleştirisi için bakınız: Karl Marx: *İktisadî doktrinler tarihi*, c. III, IV ve V.

SAİNT-SİMON, Claude-Henri de (1760-1825). — XIX. yüzyılın büyük ütopyacı sosyalisti ve Engels'in deyişiyle "Hegel'le birlikte devrinin en ansiklopedik düşünürü". Saint-Simon XVIII. yüzyıl Fransız materyalizminin bazı felsefî fikirlerini paylaşmakla birlikte, bilimsel kanunlara dayanan bir sosyal evrim teorisi kurmaya çalışarak sözü geçen materyalizmi aşmasını bilmiştir. Saint-Simon'a göre, her sosyal sistem (meselâ kölelik ve feodalite), tarih sürecinin gelişmesinde bir ileri aşamayı temsil eder. Saint-Simon, insanlığın Altınçağ'ının Rousseau'nun sandığı gibi geride değil, ileride bulunduğunu düşünüyordu. Fakat, tarihin kımıldatıcı güçleri hakkındaki görüşü idealistçedir. Ona göre, toplumun ilerlemesini sağlayan nihaî sebep bilimin, ahlâkın ve dinin ilerlemesidir. Saint-Simon, sosyal evrimi genel olarak idealistçe anlamasına rağmen, zaman zaman olayların materyalistçe telâkkisine iyice yaklaşan ve tarih biliminin ilerlemesinde önemli bir rol oynıyan birçok hizmetlerde bulunmuştur. Bunlardan başlıcası, toplumun evriminde mülkiyetin ve sınıfların rolünün anlaşılmasına doğru yaklaşmasıdır. XV. yüzyıldan Fransız devrimine kadar bütün Fransa tarihini, mülkiyetin papazlardan ve asillerden sanayicilere geçişi ve, dolayısıyle, bu sosyal gruplar arasındaki mücadeleler bakımından izah etmiştir. Saint-Simon'a göre, gelecek toplumun temeli, bilimsel bir şekilde teşkilâtlandırılmış ve planlandırılmış bir endüstri sistemi olacaktır. Saint-Simon da, Fourier gibi, tasarladığı toplumda bir tür özel mülkiyeti ve sınıfları muhafaza ediyordu. Onun geleceğe ait sisteminde başlıca rolü bilimle endüstri, bilim ve endüstri insanları oynıyacak, bunlardan sonra işçiler, patronlar, tüccarlar, bankerler gelecekti. Fakat, o, her şeyden önce.. "en fakir ve en kalabalık sınıfın" kaderiyle ilgileniyordu. Marx, Saint-Simon'a, Fourier ve Owen'le birlikte sosyalizmin babası adını verir. Saint-Simon'un sosyalist öğretileri de Fourier'ninkiler gibi ütopik karakterdedir. O da geleceğin endüstri sisteminin, kendi "pozitif" felsefesinin yayılması sayesinde kurulacağına inanıyordu. Eserleri: *Bir Cenevreli'nin mektupları* (1802), *Genel câzibe üzerine eser* (1813), *Sanayicilerin ilmihali* (1823-1824), *Yeni hıristiyanlık* (1825), vs.

SANSÜALİZM. — Bilginin biricik kaynağının duyumlar (ihsaslar) olduğunu söyleyen felsefe doktrini.

SAY, Jean Baptiste (1767-1832). — Fransız vülger ekonomisti. Say'e göre, değerin çıktığı kaynak "üretimin üç faktörü"dür (emek, sermaye, rant). Bu üç faktörden herbirinin sahibi hissesine düşen geliri (işçi, ücret; kapitalist kâr veya faiz; arazi sahibi, rant) alır. "Üç faktör" teorisi, ücret, sermaye ve rant'ın tarihî ürünler olduğunu, ancak belirli sosyal şartlar içinde emeğin ücretli iş, üretim araçlarının sermaye,

toprak mülkiyetinin de rant kaynağı haline geldiğini gözden saklar. Bunun için, bu teori Batı ekonomi politiğinde yaygın bir yer tutar. Bundan başka, Say, kapitalist rejimde üretim ile tüketim arasında çelişki bulunamıyacağı fikrini ileri sürmek suretiyle genel aşırı üretim krizleri'nin imkânını da reddeder. Eserleri: *Ekonomi politik* (1803), *Ekonomi politiğin ilmihali* (1815), *Malthus'a mektuplar* (1820), *Pratik ekonomi politik üzerine komple dersler* (1828-1830).

SCHELLİNG, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854). — Klasik Alman filozofu. Schelling, Fichte ile Hegel arasında bir köprü vazifesi görür. Schelling, idealist felsefeyi tabiat bilimlerinin buluşlarından faydalandırmasını bilmiş, kurduğu tabiat felsefesinde tabiat ile espri'yi *mutlak* kavramı içinde birleştirmiştir. Schelling, Spinoza'nın felsefesine yeni bir şekil vermiştir. Başlangıçta bir süre için Hegel'in fikir beraberliğini kazanan Schelling, çok geçmeden Hegel tarafından aşıldı ve daha sağlığında unutulup gitti. Schelling, ihtiyarlığında, hıristiyan kilisesinin dogmalarını haklı gösterecek bir "pozitif" felsefe kurmaya boş yere uğraştı. Son olarak, feodal ve romantik zihniyetli Prusya kıralı IV. Friedrich-Wilhelm tarafından Berlin'e davet edilerek (1842) o zamanlar devlet için tehlikeli sayılan Hegel felsefesine karşı savaşmakla görevlendirildi: Friedrich Engels de gençliğinde Schelling'e karşı yapılan mücadeleye katılmıştır. Schelling'in *Toplu eserleri*, onun ölümünden sonra 14 cilt halinde yayımlanmıştır (Stuttgart 1856-1861).

SENİOR, William Nassau (1790-1864). — Ulusal ekonomiyi fabrikatörlerin menfaati hizmetine koşan burjuva vülger ekonomisinin bir temsilcisi. Senior, İngiltere'de fabrikatörlerin 1830 ve 1840 yılları arasında iş gününün kısaltılmasına karşı açtıkları kampanyaya aktif bir şekilde katılmıştır. Senior'un *Letters on the factory act, as it affects the cotton manufacture* (Londra 1837) adlı pamflesi Marx tarafından amansız bir şekilde eleştirilmiştir, (bkz. *Kapital*, cilt I, bölüm 7, paragraf 3, Senior'un "Son saat'i").

SİSMONDİ, Leonard (1773-1842). — İsviçreli ekonomist. Sismondi, köylülerin ve zanaatkârların küçük emtia üretimini idealize eder ve küçük mülkiyetin bekasını sağlıyacak ütopik projeler ileri sürer. Küçük emtia üretiminin, özünde kapitalist ilişkilerin gelişim şartlarını taşıdığını farketmez. İşçilerle küçük üreticilerin gelirinin azalması olgusundan hareketle, yanlış olarak, kapitalizm geliştikçe piyasanın mutlaka tedricen daralacağı sonucunu çıkarır. Simondi, yine yanlış olarak, sermaye birikiminin ancak küçük üreticilerin ve bir dış piyasanın varlığıyle mümkün olabileceğini iddia eder.

Eserleri: *Ticarî zenginlik* (1803), *Ekonomi politiğin yeni prensipleri* (1819), *Ekonomi politik üzerine inceleme* (1837), vs.

SMİTH, Adam (1723-1790). — İskoçyalı ekonomist, D. Dicardo ile birlikte klasik burjuva ekonomi politiğinin en büyük temsilcisi. Ana eseri olan *Milletlerin zenginliğinin mahiyeti ve sebepleri*'nde (1776) bir ülkenin zenginliğinin, ürettiği emtianın toplam kitlesinden ibaret olduğunu söyler. Smith, kapitalist gelişmenin manüfaktür devri iktisatçısıdır ve bu sebeple emek veriminin artmasının esasını iş bölümünde görür. Smith, kapitalizme özgü olayların iç bağlılığını araştırırken bir metaın değerini, onu üretmek için harcanan emek miktarı olarak tanımlar ve işçinin ücretini onun emeğinin bir kısmı, geçim vasıtalarının değerince belirlenen kısmı sayar. Kâr ve rant'a gelince, Smith bunları işçinin emeği ürününden yapılan bir indirim şeklinde görür. Ancak, Smith bu prensipleri gerektiği şekilde geliştirmemiş, kapitalist ekonomiye özgü fenomenlerin derin mahiyeti ile aldatıcı sathî görünüşünü sürekli birbirine karıştırmıştır. Smith, kapitalist toplumun üç sınıftan (işçiler, kapitalistler, toprak sahipleri) oluştuğunu göstererek bu toplumun sınıfî yapısını ilk defa olarak ortaya koymuştur. Fakat, Smith kapitalist toplumda bir menfaat birliği hüküm sürdüğünü iddia eder; çünkü, ona göre, kapitalist toplumda herkes kendi menfaatini kollamakla birlikte, bu çeşitli eğilimlerin çatışmasından ortak fayda ortaya çıkar. Bu iddia, Smith'in görüş ufkunun burjuva dünya anlayışıyle ne kadar sınırlandırılmış olduğunu ve o devirde kapitalist toplum içinde sınıf mücadelelerinin henüz ne kadar az gelişmiş bulunduğunu gösterir. Smith, ateşli bir serbest rekabet taraflısıdır.

SOKRATES (İ. Ö. 470-399). — Yunan filozofu. Atina'da yaşamıştır. Sokrates, Otuzlar oligarşisinin düşüşünden sonra, suçlandırılarak ölüme mahkûm edildi. Sokrates'in ortaya çıkışı Yunan felsefesinde olduğu kadar, genellikle Yunan tarihinde de bir dönüm noktasına işarettir. Sokrates'le birlikte, esas itibarıyle *materyalist* yönlü olan tabiat felsefesi, idealist eğilimli spriritüel bir felsefe halini almaya başlar. Platon bu gelişme seyrini sürdürmüştür. Sokrates'in idealizme doğru bu yönelişi ile onun doğduğu kentin ve genellikle Yunanistan'ın tarihî durumu arasında sıkı bir bağlılık vardır. Genel olarak Yunanistan'ın, özel olarak da Atina'nın *köle emeği*'ne dayanan ekonomisi çökmeye başlamıştı. Sokrates tarafından ileri sürülen ve Platon tarafından geliştirilen fikirler daha sonra ilk hıristiyanlığa aslî unsurlarını sağlamıştır.

SPENCER, Herbert (1820-1903). — İngiliz püblisisti ve filozofu. Aslında bir mühendis olan Spencer, evrim teorisine dayanan bir

felsefe sistemi kurmayı denemiştir. Spencer dünyada bütün olup bitenleri iki sürece indirger. Durmadan tekrarlanan bu iki süreçten biri hareketin yayılması ve maddenin taazzuvu demek olan evrim süreci, diğeri de evreni oluşturan unsurların dağılmasından ibaret olan *çözülüş* sürecidir. Spencer de, Comte gibi madde ile ruhun ilişkileri sorununu teorik olarak bertaraf eder. Fakat, yalnızca pozitif bilgiye ait olgu verileriyle yetinmek istediğinden, bilinebilir olan'la "bilinemez olan" arasına bir sınır çeker. Din'in konusunu teşkil eden bu "bilinemez olan" mutlak bir güç olup, fenomenler âleminin temelinde yer alır. *Sosyoloji*'ye gelince, Spencer organizmaların gelişme kanunlarını olduğu gibi sosyal fenomenlere uygulamaya çalışmıştır. İnsanlık için bir felâket saydığı sosyalizmin can düşmanıdır. Başlıca eserleri: *Sentetik felsefe sistemi*. Ayrıca: *İlk prensipler* (1862), *Biyolojinin prensipleri* (1864-1867), *Psikolojinin prensipleri* (1870-1872), *Sosyolojinin prensipleri* (1876-1896), vs.

SPİNOZA, Baruch (1632-1677). — Hollandalı ünlü filozof. Bir Yahudi ailesinden gelen Spinoza, kutsal metinlerin otantikliği hakkında gösterdiği şüpheler yüzünden cemaatinden kovuldu. Önce La Haye civarında bir yere, sonra La Haye'e çekilerek kendisini tefekküre verdi. Hayatını mikroskop camlarını cilâlamakla kazanıyordu. 1670'de *Teolojiko-politik inceleme*'sini yayımladı. Bu eserinde dinî rasyonalizmini ve politik liberalizmini açıklar. Diğer eserleri ancak ölümünden sonra yayımlanmıştır.

Spinoza, kendisinden sonraki felsefenin gelişmesi üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Onun dinî panteizmi, Devrim filozoflarının deizmini hazırlamıştır.

SPİRİTÜALİZM. — Tabiata espirinin hükmettiğini söyleyen idealist doktrin. Spiritüalistler ruhu, espriyi biricik cevher sayar, cismi ise ancak ruhun ürünü olarak görürler. Spiritüalizmin pervasız taraftarları bilimle herhangi bir ilişikleri olmadığını açıkça söyler; birer idealist olmak sıfatıyle, maddenin objektif, bilince bağlı olmıyan varlığını inkâr eder; maddenin *bilgisini* hor görerek bunun yerine esprilere *inancı* koyarlar. Spiritüalizm, dine, mistisizme ve ispiritizmacılığa ("mucizeler" düzenleme, "ruh çağırma", "masa oynatma" ve daha başka şarlatanlıklar) sıkıca bağlıdır. Çağdaş spiritüalistler, dinî ve idealistçe uydurmalarına bilimsel bir şekil vermek çabası içindedirler.

STRAUSS, David-Friedrich (1808-1874). — Alman ilâhiyatçısı ve edebiyatçısı. Önce Maulbornn, sonra Tubingen seminerlerinde teoloji dersleri verdi. *İsa'nın hayatı* (1835) adlı eserinde Kilise dog-

malarının hıristiyan cemaatleri tarafından bilinçsiz olarak meydana getirilmiş ürünler olduğunu gösteriyordu. Strauss'a göre asıl önemli olan, İncil'de anlatılan dış olaylarla beslenen inanç değil, bizzat insanlığın şahsında cisimleşen İsa fikri'dir. Strauss, daha sonraki eserlerinde teolojiyle bağlarını daha belirgin bir şekilde kopardı, bilimi dinle uzlaştırma çabalarına büsbütün son vererek, dinin, düşüncenin aşağı bir şeklinden başka bir şey olmadığını gösterdi. Strauss, *Eski ve Yeni İman* adlı son kitabında (1872) şahsî bir Tanrı inancına dayanan her türlü dini tamamen reddeder.

STRUVE, Piyotr Berngardoviç (1870-1944). — Rus püblisisti. 1890 yılına doğru sosyal-demokrat oldu. "Legal marksizm" adı verilen bir akımın en tanınmış temsilcisidir. Struve daha *Eleştirel düşünceler* adlı ilk eserinde, Marx'ın bütün görüşlerini paylaşmadığını açıkça söylüyordu. Sonraki eserlerinde, Marx'ın "eleştirel incelenmesi"ni yapmak bahanesiyle marksizmin birçok görüşlerini kendi fikirleriyle değiştirmeye çalıştı. Struve daima diyalektik materyalizme muhalif kaldı. XX. yüzyılın başında marksizm ve sosyal-demokrasi ile büsbütün ilgisini kesen Struve, liberalist cepheye geçti. 1905 İhtilâli bozgunundan sonra, liberalizmin aşırı sağ kanadı şefi oldu ve ültra-reaksiyoner nasyonalizmde karar kıldı. 1925'ten sonra Paris'te monarşist bir gazete yayımladı.

SÜBJEKTİVİSTLER. — Sosyolojide "subjektif metot" denilen bilimdışı idealist tarih anlayışı taraflıları. Bu anlayışa göre, tarih, seçkin şahsiyetlerin keyfî faaliyeti ürünüdür; halk kitleleri tarihte kesin bir rol oynıyamaz. Sübjektif metot toplumun gelişmesinde objektif kanunlar kabul etmez; tarih onun nazarında gelişigüzel meydana gelen bir olaylar hercümercinden ibarettir. Evvelce, Rusya'da popülistler sosyolojide sübjektif metodun temsilcisi durumundaydılar. Bunların bellibaşlı sözcülerinden olan N. K. Mihaylovski, tarihi "kritik düşünceli" bireylerin yaptığını söylüyordu. Bundan dolayı, bu sübjektivistler, kitlenin devrimci inisyatifini inkâr ediyor ve bireysel terörcülüğü kendilerine taktik yapıyorlardı. G. Plehanov'un eleştirileri sübjektivistlere ilk ciddî darbeyi vurmuştur. Sosyolojide sübjektif metot günümüzde emperyalizmin emrinde bir ideolojik silâh vazifesi görmektedir. Emperyalizmin sübjektivist ideologları, tarihin kanunlarını inkâr etmek, bireyi tarihin yaratıcısı olarak göstermek suretiyle bankerlerin ve plutokratların özgürlüğe susamış insanlığa hükmetmelerini haklı göstermeye çabalamaktadırlar.

SÜJE ve OBJE. — Süje, bilinç ve irade sahibi olan ve bilmeye çalıştığı, üzerine etki yaptığı bir dış *obje* ile zıtlık halinde bulunan varlıktır.

İdealist felsefe: "süjesiz obje olmaz" diyerek bilincin haricinde ve ondan bağımsız bir dış dünyanın varlığını inkâr eder. Diyalektik materyalizm ise, objenin süjeye nispetle bağımsız olduğunu, maddenin dışında bir bilincin bulunmasına imkân olmadığını söyler. Bununla birlikte, süje objektif dünyayı pasif bir şekilde temaşa etmez, onun üzerine pratik olarak etki eder, onu değiştirir ve onu değiştirirken kendi kendisini de değiştirmiş olur. Diyalektik maddecilik, süje ile obje arasındaki bağlılığı, obje temel olmak üzere bu iki şey arasında mevcut karşılıklı etkiyi, aksiyon ve reaksiyonu gösterir.

TELEOLOJİ. — Evrende her şeyin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve bir gayeye yöneldiğini söyleyen doktrin. Teleoloji yanlıları, meselâ, organizmaların yapısı içinde bir gayenin saklı olduğunu, bitki ve hayvanların evrim yolunu önceden çizen bu gayenin spiritüel mahiyette olup, Tanrı tarafından belirlenmiş bulunduğunu, vs. düşünürler. Böylece, tabiata bilinçli ve niyetli fiiller atfedilir. Diyalektik maddeciliğe göre, yalnız insanların faaliyeti belirli gayeleri takip eder. Fakat, bu faaliyet dahi objektif mevcudiyet şartlarına ve, her şeyden önce, toplumun maddî hayat şartlarına tâbidir. Organik âlemde görülen nisbî gayelilik, tabiî seleksiyonunun sonucudur.

TEOLOJİ. — Dini, idealist filozofların kanıtlarıyle desteklemeye çalışan sözde bilim.

THALES, Milet'li (İ. Ö., yaklaşık 624-543). — İonia ekolünden Yunan düşünürü, "tabiatçı" denilen ekolün ilk filozofu ve astronom. Thales, kozmolojisinde bütün şeylerin tek prensibi olarak su'yu kabul ediyordu.

THİERRY, Augustin (1795-1856). — Fransız tarihçisi. Önce Saint-Simon'un şâkirdi ve çalışma arkadaşı oldu, sonra 1817 yılında ondan ayrılarak gazeteciliğe başladı. Cüretli fikirlerinden ötürü 1821'de *Courrier européen*'den atılması üzerine kendisini sırf tarih çalışmalarına verdi. 1827'de *İngiltere'nin Normanlar tarafından fethi tarihi*'ni, 1835'ten itibaren *Merovenjienler devrinin hikâyesi*'ni ve 1850'de *Tiers-Etat'nın meydana geliş ve ilerleyiş tarihi*'ni yayımladı.

TRENDELENBURG, Friedrich-Adolphe (1802-1872). — Alman filozofu. 1833'te Berlin üniversitesinde yardımcı profesör, 1837'de aslî profesör oldu. 1846'da Berlin Bilimler Akademisi üyeliğine

seçildi. Eski Liberaller partisi saflarında kısa bir süre (1849-1851) siyasetle uğraştı. Eserleri: *Mantık araştırmaları* (1840); *Ahlâka dayalı tabiî hukuk* (1860), *Elemanta Logices Aristotelicae*, vs.

VOLTAİRE, François-Marie-Arouet (1694-1778). — Ünlü Fransız yazarı. Her türden birçok eseri vardır. Voltaire sağlığında edebiyat alanında hakikî bir eğemenlik kurmuştu. Toleranssızlığa, taassuba, peşin hükümlere, bâtıl inanışlara, köleliğe, sosyal adaletsizliğin her türlüsüne karşı savaştı, aklı ve adaleti savundu. Din konusunda deist, siyasette aydın despotluk taraflısı idi. Birçok sosyal reformlar ileri sürdü. Voltaire, Devrim öncesi burjuvazisinin ihtiyaç ve özleyişlerini en mükemmel şekilde dile getirmiştir.

YENİ-KANTÇILIK. — Kant felsefesinin en gerici, en köhne unsurlarını bir sistem haline getiren, XIX. yüzyıl ikinci yarısına ait felsefe akımı. 1914-1918 savaşından sonra Yeni-Kantçılık yerini başka bir gerici akıma, yeni-hegelciliğe bırakmıştır. Yeni-kantçılığın tertipçileri, filozof Liebmann, Lange ve fizikçi Helmholtz, bilimi Kant'ın idealist felsefesi ile uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Bunlar, "bizatihî şey"in varlığını inkâr ediyor, objektif sosyal kanunlara sırt çeviriyor, bilimin normlarını sübjektif kategoriler derekesine indiriyorlardı. Bu düşünürler yalnız "Kant'a dönüş"ü salık vermekle kalmıyor, aynı zamanda Kant'ı, felsefesindeki materyalist unsurlardan ötürü eleştiriyorlardı. Yeni-Kantçılık en tam şeklini Marbourg ekolü (Cohen, Natorp, Cassires) ile Fribourg ekolünde (Windelband. Rickert) bulmuştur. Yeni-kantçılık, pek az istisnasıyle II. Enternasyonalcilerin resmî felsefesi oldu. Bernstein, Kautsky, M. Adler ve daha başka revizyonistler yeni-kantçılığı marksizm ile birleştirmeğe çalıştılar.

YÜKLEM (veya bazen **sıfat**). — Bir objenin, onsuz ne mevcut olabileceği, ne de anlaşılabileceği ayrılmaz özelliği. Aristoteles, bir objenin mevcudiyetine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan özelliklerle, onun arızî halleri arasında fark gözetiyordu. Descartes'a göre, yüklemler (sıfatlar) cevherlerin aslî (objektif) özellikleridir: yerkaplama (hayyiz, mekân içinde yer tutma) cismanî cevherin, düşünce de spiritüel cevherin yüklemleridir. Spinoza'ya göre, tek ve aynı bir cevherin sonsuz sayıda yüklemleri (sıfatları) olup, insan bunlardan ancak yerkaplamayı ve düşünceyi bilir. XVIII. yüzyıl Fransız materyalistleri maddenin yüklemlerinin yerkaplama ve hareket olduğunu düşünüyorlardı. Diyalektik materyalizm için, maddenin aslî özelliği (yüklemi) hareket'tir.

İÇİNDEKİLER

Kitap hakkında 5

BİRİNCİ KISIM

Marksizmin temel sorunları 19
Notlar 99

İKİNCİ KISIM

Hegel'in felsefesi 121
Diyalektik ve mantık 153

ÜÇÜNCÜ KISIM

Tarih felsefesi üzerine 167

1. Teolojik tarih anlayışı 168
2. İdealist tarih anlayışı 174
3. Fransız devriminden sonraki tepki 180
4. Saint-Simon'un tarih felsefesi 182
5. Augustin Thierry ile Mignet'nin görüşleri 183
6. Schelling'in tarih felsefesi 188
7. Hegel'in tarih felsefesi 190
8. Marksist tarih anlayışı 192

Augustin Thierry ve materyalist tarih anlayışı 197

Materyalist tarih anlayışı üzerine 217

Tarihte bireyin rolü 255

Endeks 299

6000000TL

SOSYAL YAYINLAR